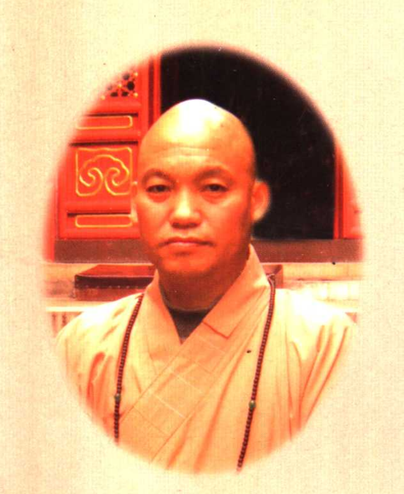
宝庆讲寺丛书

中国佛教学者文集

朗宇法师 主编



佛教文化与佛教教育

理净法师 著

宗教文化出版社

佛教文化与佛教教育

中国佛教学者文集

朗宇法师 主编

宁波姚江边著名古渡口——青林渡北岸，坐落着千年古刹宝庆寺。北宋太宗端拱年时，僧宗宁始创。南宋嘉定年间宋宁宗赐名『宝庆讲寺』。一代大儒、《三字经》作者、礼部尚书王应麟和另一大儒黄震都曾在此留下墨宝。寺周碧流环绕，绿树如荫，寺内殿堂重辉，玉佛庄严。




ISBN 978-7-80123-934-1

9 787801 239341 >

定价：30.00元

宝庆讲寺丛书

中国佛教学者文集

主编 朗宇法师

副主编 圣凯 道坚 黄夏年



佛教文化与佛教教育

理净法师 著

宗教文化出版社

图书在版编目(C I P)数据

佛教文化与佛教教育/理净法师著．-北京:宗教文化出版社,2007.11

(宝庆讲寺丛书．中国佛教学者文集/朗宇法师主编)

ISBN 978-7-80123-934-1

I.佛… II.理… III.佛教-文集 IV.B948-53

中国版本图书馆CIP数据核字(2007)166596号

佛教文化与佛教教育

理净法师　著

出版发行：宗教文化出版社

地　　址：北京市西城区后海北沿44号　(100009)

电　　话：64095215(发行部)　64095210(编辑部)

策划组稿：黄夏年

责任编辑：戴晨京　卫　菲

版式设计：陶　静

印　　刷：北京柯蓝博泰印务有限公司

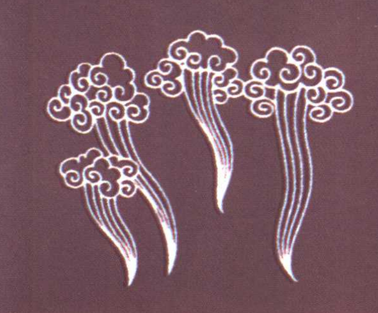
版本记录：850×1168毫米　32开本　12印张　280千字

2007年11月第1版　2007年11月第1次印刷

印　　数：1—3000

书　　号：ISBN 978-7-80123-934-1

定　　价：30.00元



策划组稿：黄夏年
责任编辑：戴晨京　卫　菲
封面设计：司博文

总　　序

从佛法本身来说，教、理、行、证的修学次第，已经为佛弟子指明了修学的道路。但是，佛弟子因为自己的资质、喜好的不同，往往有所偏向，于是形成不同类型的佛法，有重义理、重实践等区别。但是，作为佛弟子来说，义理的探讨是为了将佛陀所要开示的真实事理，充分、完整地表达出来，如"阿毗达摩"虽然着重于论证"法"的自性、定义、关系等，但是其本意仍然在于"谛理的现观"，最终归于修证。那么，重修证的佛教，主要是从利益众生的角度，重视佛法的适应性、实效性，所以对事相的分别比较少，如初期大乘经典以"般若"、"三昧"、"解脱门"、"陀罗尼"、"菩提心"等作为中心，来表达从发趣、修行到证入的历程。虽然存在着种种不同的侧重，但都是佛法的根本，都是以义理知识与实践经验相结合为中心。中国佛教其实已经非常明显地表明了这一点，如天台智者大师的教观并重，这是中国佛教的优良传统。《高僧传》将古代僧人分为十科，其中翻译、解义、读诵便属于义解门；而习



禅、明律、感通、遗身、护法、兴福，都是属于实践门；最后一科"杂科"则是指出家人的外学修养，旁及世间经书、治世语言、礼乐文章等，无不兼通。

但是，传统意义的佛教义解，主要是注疏经、律、论，在"述而不作"中表达自己的理解与观点，当然也有一些专门性的著作。而且，这些佛教义解僧，都是从自己的信仰与经验出发，通过注疏、论著，来达到实践与弘法的目的。南北朝佛教的兴盛、隋唐佛教的辉煌，都与义解的繁荣是分不开的。而禅宗的发展则为中国佛教注入新的生命，重视主体的体认、自己身心的解脱、净土法门的流行，激发了信仰佛教的感情，为佛教走入社会提供了方便。但是，我们也应该看到，随着禅、净的流行，在这种"简单"、"不立文字"的潮流下，中国佛教徒逐渐失去探讨高深佛理、考察繁琐戒律的兴趣。于是，中国佛教重视义理研究的优良传统便丧失殆尽。

另一方面，佛学研究在佛教界之外却成为一门世界性的学问。近代意义上的佛学研究，应该是开始于欧洲殖民主义者侵入亚洲地区，殖民者为了维护自己的殖民统治，必须要深入研究亚洲的宗教及其文化。于是，通过接触梵文、巴利文等东方语言，开始了解佛教的理论，消化佛教的教义。在"理性主义"、"科学主义"思想的影响下，这些学者注重现代佛学研究的客

观性、纯学术性，形成了佛学研究的现代传统，于是佛教便成为一种学问——佛学。19世纪后期，日本佛教界开始运用西方的学术研究方法，从而推动了日本佛学研究的兴盛与发达。随着“西学东渐”、日本佛教对中国佛教的影响增强，中国开始有了近代意义上的佛学研究，这在当时中国佛教界引起很大的反响与回应，如《大乘起信论》、《楞严经》的辨伪，“大乘佛教非佛说”的讨论，“佛教非宗教非哲学”之辩等。同时，佛教界受时代流行的学术方法的影响，尤其是以太虚大师为首的“人生佛教”运动，佛教理性主义思想的高扬都直接推动了佛教界从事佛学研究，其中以印顺法师的成就最大。但是，相对来说，学术界则在佛学研究上取得举世瞩目的成就，像吕澂、陈垣、汤用彤等，皆为一代学术大师。

改革开放后，中国佛教进入了一个新的发展阶段，经过二十年的努力，佛教界基本上完成了修复寺院、重塑佛像的工作，寺院呈现出游人如织、香火旺盛的现象。于是，培养人才、弘法、学术研究等工作提到首要位置。然而，人能弘道，非道弘人，各方面人才的紧缺无形中遏制中国佛教事业的发展。而人才的成长与培养，这又与佛教界的观念与重视程度是成正比的。

近代佛教学术研究的发展，由于受到欧美治学风



气的影响，文献学、考据学、思想史、语言学、社会学、人类学等方法被大量地使用，对佛教进行理性地分析，定性定量，促使人们对佛教认识更加深入。学术研究作为一种工具，用来剖析佛教的历史与思想等等领域，扩大了佛教的知识面，更凸显了佛教的悠久历史和文化积淀。学术研究利用各种先进的研究方法，通过对各种文献的比较研究，不断挖掘利用新出土的资料，显示其优胜之处。通过学术研究，使佛教的思想体系与历史发展脉络更加清楚，提高了人们对佛法的正确认识。从事学术研究的社会学者本身就是社会的精英，对社会了解非常透彻，其思想观点往往能够补充僧界的不足；同时，他们作为佛教界与社会沟通的桥梁，圆融转化佛教的思想，向社会表达佛教的看法，这些都是有益于社会与众生的活动。

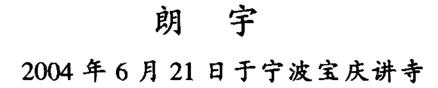
因此，佛教学术研究的根本意义，不仅是了解存在于一定时空中的佛教发展形态，而且更是从现存的文献、文物中，去伪存真，去粗取精，探索其前后延续，彼此关联的因果性；从而更清楚地认识到佛法的本质，及其因时、因地的适应。以了解过去，承受根本的佛法特质，作为我们信行的基础，这也是非常有意义的事情。中国佛教协会第七届代表大会便提出要契理契机地弘扬“人间佛教”思想，其中一项重要内容便是“以文化阐扬佛法，佛教文化是中国传统文化的重

要组成部分，契理契机地以文化阐扬佛法是实现佛教中国化、本土化、现代化的权巧方便。”现代中国佛教界，应该认真地认识学者们的新观点，吸收其中的有用之处，通过转化与变通，仍然能够落实到佛法的信仰与实践，佛教才具有更大的潜力。

宁波宝庆寺始建于北宋端拱二年(989)，至今已有千余年的历史。嘉定十五年(1222)宋宁宗赐名“宝庆讲寺”。寺里历代住持及僧众均有重视义理、尊重学术、礼待学人的优良传统，一直讲法不辍。曾在中国历史上流传最广，现已被联合国教科文组织指定为世界性启蒙教材《三字经》的作者王应麟曾为宝庆寺撰写了《宝庆讲寺记》。大儒黄震为寺里撰写了《宝庆寺观音殿记》。此二文的碑刻至今仍然保存完好，高高地耸立在寺里。现在宝庆全寺僧众十分重视自身素质的提高，在日常事务、早晚功课、坐禅念佛等之外，勤于读书，研究经论。我本人自从出家以来，参访名山大寺，受到多位高僧大德善知识的指点，喜欢研读经论及现代学者的研究著作。因此无论到哪里，我都会带上一些书，也经常会到各地的书店去逛逛，看到佛教书籍经过十多年的出版，蔚为大观，感到欣慰。但是，对于社会的需求和佛教文化的发展，目前出版的书籍远远无法满足人们对佛法的需求，而且现有书籍之中，难免良莠不齐，精品佛教图书仍然少见。有



感于此，我和道坚法师、圣凯法师、黄夏年先生进行一些交流，得到他们的赞同与支持。于是，我们决定以本寺的名义出版一套丛书，希望能够推进佛学研究的发展，让佛法能够深入社会人心，达到净化人生的效果。



朗　宇

2004年6月21日于宁波宝庆讲寺

自　　序

般若·智慧·无知

劳动创造了人类的文明,而科学技术的发展推动了人类文明的进步。物质上的满足使人们精神上越来越空虚;物质世界的丰富却使人们心灵世界越来越迷茫。当人们利用自己的聪明才智创造出和发明了无线电、电脑、航天飞机、人造卫星等现代化科学技术的时候,人们却因为自己有限的聪明才智而埋藏了人们本有的清净自性!



世间人将知识与生活积聚而成的聪明经验误认为是智慧,而聪明反被聪明误。人们用自己的聪明欺骗他人诈取利益,来满足自己对物质的追求和欲望。更有甚者利用自己的聪明发明现代化核武器来侵占他人国土,实现自己统治人类的野心,造成生灵涂炭、家破人亡,使世界战火不断,国无宁日,世界不能和

平！在饱受战争痛苦之时，人们向往世界和平与国泰民安，祈求不起战争、永息兵戈、珍惜生命！而对于这些生命的呼唤，人们的聪明才智却显得无能为力，无计可施，反而是人们本有的那种朴实纯洁、天真无邪的本有自性显得更为珍贵！

那么什么才是真正的智慧呢？

智慧与聪明有何区别？

世间人一般都以知识的高低和聪明的程度来衡量智慧的大小，但人们却不知道知识只是文字上的执见，而聪明更加只是凡夫的小聪慧而已，完全不能与智慧相提并论。聪明是指世间人的小聪明而已，而智慧是指出世圣人的辩才无碍智；聪明只是世间人的世智辩聪而已，而智慧是出世圣者的大智大慧；聪明只是世间人相互争夺的手段而已，而智慧是出世圣者普度众生的慈航；聪明只是世间人的所知障而已，而智慧是观照诸法的慧灯！

由此可见，智慧不同于世间人的聪明，智慧是指出世间圣者洞察世出世间一切诸法，自性毕竟空寂不可得的无上大智慧，诸佛菩萨以此智慧而悟诸法无我、诸行无常、涅槃寂静，从而得大自在不著色、身、香、味、触、法，不动真际而演说诸法实相，虽说法普度众生而不动法身，所谓随缘不变、不变随缘。随缘不变者，是说诸佛游历十方世界救度众生而不著生死，

虽然断除一切生死烦恼证入涅槃而不住涅槃;不变随缘者,是说诸佛法身常住于常寂光土如如不动,而常遍满十方法界普度众生,虽然随缘教化众生却不流转于生死。正所谓的"稽首天中天,毫光照大千;八风吹不动,端座紫金莲。"所以说智慧能够洞察众生生死来源的根本,引导人们修学佛法而了脱生死轮回,乘般若船而到达涅槃岸得到究竟解脱;同时智慧也是照见宇宙万有一切诸法生灭变化的正因,教导人们一切诸法皆在刹那生灭变化无有自性可得,使人们能够断除我执我见而证得无我境界。从而也就说明智慧不能与世间的聪明等同,聪明只是世间人的小聪慧而已,而智慧是佛菩萨的出世般若大智。



那么般若与智慧又有何区别呢?

般若(音波若)是由古印度的梵语音译而来,相当于中文汉语智慧的意思,但又不完全等同于中文汉语的智慧的意思。因此,古代大德高僧在翻译佛经时音译为"般若",而不直接翻译为"智慧"。因为,般若意义广博无限而智慧意义狭小有限,智慧不能完全解释尽般若的含义。后人之所以将般若解释为智慧者,是因为在中文汉语中没有任何一词可以完全解释"般若"一词,所以只能假借"智慧"一词来勉强解释"般若"。智慧是一个有限词,世间智慧是有限量的,是夹杂着烦恼的,是一种有缺陷还不够完整的智慧,它不

能够完全彻底解释和认识宇宙人生真相;而般若智慧则不然,般若是一个无限词,般若智慧是无限量的,是清净圆满的,它能够通达一切宇宙人生真相,彻底地解决宇宙人生的一切烦恼。

由于在佛经的翻译过程中有音译和意译两种情况,一般来说为了能够使中土众生接受佛法,将佛经从梵文翻译为中文时基本上都是意译,但对于一些特殊的词汇和咒语作为特殊情况而采用音译。如"般若"一词在汉语中没有完全相应内容的概念,所以只能采用音译的办法。因此,古人翻译佛经时制定了"五不翻译"的原则,其中"般若"不翻译就是"广义不翻",其意义不仅尊贵并且含义深远,用智慧不能完全代替,所以古今仍然翻译为"般若"。如果将"般若"译为智慧,其含义就轻浅,使人们容易将之与世间的智慧等同相混淆,而译为"般若"者,能够使人宿世罪业消除而善根增长,对佛经生起正信、厌离生死、追求解脱。由此可见,般若不同于世间智慧,后人将般若解释为智慧,那也只是为了人们能够理解佛法方便而已,我们修学佛法所要求证的一定是般若智慧,而不是所谓的世间智慧而已!

那为什么又说般若是无知呢?

般若真是无知吗?

所谓般若无知者,是说虽然般若无知,但又无所

不知。此“无知”也不同于世间的无知,世间人所说的无知是指愚痴而言,不明事理、不信因果,对一切事、一切法迷惑不知故言“无知”。今般若言“无知”者,是说对于世间个人的利益不去分别、不去计较个人得失,即所谓的“难得糊涂”;而对于宇宙人生的真理却无所不知,对于解决人生的烦恼和痛苦无所不能,所以说“般若无知,无所不知”。

世间众生无知是愚昧,而佛菩萨无知是般若;众生的无知是因无始以来的无明烦恼所致,而诸佛菩萨的无知是无量劫以来修四摄、六度而得的慈悲无碍大智;众生无知便会轮回六道生死,而诸佛菩萨无知便能通达宇宙人生真理证得般若智;众生的无知是对于由“我执”而产生的贪瞋痴三毒烦恼迷惑而不知,而诸佛菩萨的无知是断除“我执”证得无我境界。所以说“般若无知”者,是无所不知、无所不尽,世出世间一切法无所不在“般若”中包含。也就是说般若是诸佛菩萨断除一切“所知障”,而证到的一种通达一切、圆融无碍的无上境界。此圆融无碍的无上境界也就是人们所说的诸法实相!

《金刚般若波罗蜜经》云:“凡所有相,皆是虚妄,若见非相,即见如来。”这就是说诸法实相是无相之相,不能用我们世间的“有相”来认识诸法实相。这也就是说诸法实相是“空”相,是不可见不可得的,只能



用般若智慧去证得。这里的"空"也就是佛教的般若智慧,在佛法中只有"空"才能具足般若智慧。不过这里的"空"并不是什么也没有的虚无之空,而是指不执著于一切有无之见的"般若无知"之缘起性空理论。

从此可以说明,众生的生死烦恼皆来自于人们自心的"执见",佛法就是要人们认识自我、打破自我,体悟"无我"的道理……

当证得般若无知时,即能通达宇宙人生的真理!通达色即是空、空即是色、色空不二;通达理即是事、事即是理、理事圆融。证得离四句绝百非,言语道断、心行处灭的"般若无知"!

理　净

2007 年初夏撰于北京

目　录

三论专著篇

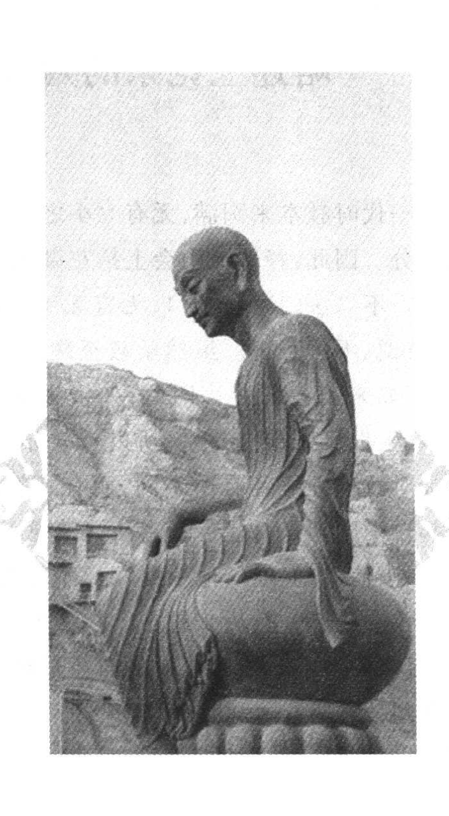
佛教教理篇

佛教文化篇

佛教教育篇



三论专著篇



略述三论宗的判教

如来一代时教本来圆满，无有大小之别，何言五时八教高下深浅之分。因此，释迦灵山会上拈花微笑，以正法眼藏咐嘱迦叶尊者。不二法门净名杜口、无言无示，言语道断、心行处灭，不可言说、不可意想。虽然圣教至理无言，但因众生业力所惑，对于如来圣教所迷。因此，如来为赴众生机缘而有言说，然而众生根机又千差万别，所以圣教亦有八万四千法门。后来诸师对教理理解各有所不同，而有判教以释经教。此判教最早起自中国刘宋时代道场寺沙门慧观。慧观本是罗什法师的弟子，崇信《涅槃经》，他依据“涅槃”五味而判如来一代圣教为五时教。此五时教后来被成实三大师所推崇成为“成实五教”。后来天台宗又依此五教略加补充而成为五时八教等。此是各宗判教之驱起，以树自家宗风，所以三论宗也就有了自己的判教。

一、判二藏教

（一）申二藏总破五时说

三论宗为中国佛教八大宗派之最初，为了申展正教破斥慧观等五时之教，而判圣教为二藏教。如《三论玄义》云："但应大小二教，不应制于五时。"所谓二藏者，谓菩萨藏和声闻藏，又名满字教和半字教。大乘教称为菩萨藏，小乘教名为声闻藏，菩萨大乘之究竟圆满教称为满字教，声闻小乘不了义教名为半字教。因此，佛法虽然深广无尽，但不出此大小二藏。此二藏能总摄一切经教。吉藏大师于《大乘玄论》中列举十种名称判此二教。即：菩萨藏和声闻藏、大乘和小乘、有余和无余、有作和无作、了义与不了义、有边与无边、顿教与渐教、半字教与满字教、常与无常及有量与无量等十门。此之十门约教约理总摄一切法门，所以判如来一代圣教不出此大小二教。

今再以三经三论确证唯有二藏无有五时。如《大品经·无作品》云："诸天子叹曰：我于阎浮提见第二法轮转。"即是说已经转第一法轮，今复又转第二法轮。《法华经·比喻品》云："昔于波罗捺转于四谛，今在灵鹫山说于一乘。"此明转四谛是小乘，而说一乘是大乘。又《涅槃经》卷十三云："昔于鹿林转小，今于双树说大"。此亦是说明唯有大小二乘。由此可见，如来于一切时只说二藏并无五时之分。既然经这样，论亦如此。如《大智度论》卷一百云："佛法有二，一者三藏，二者大乘藏。"此《大智度论》是专释《大品经》，今判佛法唯有两种，此三藏即是小乘教。因为毗昙师说：我今正释三藏义。既然毗昙师是小乘人，那所说的教也是小乘教，大乘藏为菩萨而说是菩萨藏，所以说唯有二藏。又《地持论》卷三云："十一部名声闻藏，方等大乘名菩萨藏。"说明十二部经之前十一部皆为声闻藏，唯方等大乘是菩萨藏。此亦说明唯有二藏。又《正观论》



卷一云:"前为声闻人说生灭法,次为菩萨说无生灭法。"《正观论》即是《中观论》,论中说佛初成道先为声闻人说四谛生灭法为声闻藏,后为大乘菩萨说无生灭法为菩萨藏。此亦但有二藏。今依此三经三论,例证说明如来圣教唯有二藏,无有五时教。

而慧观依五味判圣教为五时教者,实出自个人情怀,是没有依据的。他们为了成立自己的思想,牵强附会引《涅槃经》五味相生,即"从牛出乳、从乳出生酥、从生酥出熟酥、从熟酥出醍醐。亦从佛出十二部经、从十二部经出修多罗、从修多罗出方等、从方等出波罗蜜、从波罗蜜出大涅槃。"成实之人将此五味相生执为佛说圣教之五时,而自思构化出五教。如《大乘玄论》卷五说:"成实师五味相生配成五时教,四谛有相差别,故出十二部经,修多罗是法本,般若是诸法根本,故般若名修多罗。《维摩经》广明菩萨不思议法门,故《维摩》名方等经。一乘之中般若最胜,故《法华》名般若波罗蜜。《涅槃》时明常住佛果,故出大涅槃。"由此看来,好像成实师依此判五时教是有根据符合经教的。其实不然,"涅槃"所说五味是一种修行之次第,是令学佛之人由浅入深,逐渐进取的过程,并没有五时之意,而五时教是将佛教分为五个不同的阶段。因此,五时教与五味的意义完全不同,怎能相配?故《法华玄论》卷三云:"五味与五时意不相应,乃欲证成,反自为害。五时之中般若为第二时,而五味之中般若为第四时。虽欲曲会般若即是法华平等大会,此乃回文就义,非所以也。"此说明了五时与五味自相矛盾,此是成实之人歪曲符会经文而未成就自己的思想。因此,这是没有道理的,实际上五味相生是说明教理行果相生

的修行次第，而并不是讲五时。故吉藏大师说："此乃教行因果相生，非是判五时教也。"

（二）别破五教而申二藏

成实师继承慧观五时教而将如来一代圣教判为五教，今破此五教非是经教之意，而是申展二藏义。

一者、三乘别教：成实人认为《阿含》讲生灭四谛，不通大乘故判为别教。其实不然，因为三乘通观四谛而悟道，昔教小乘，三乘亦通。故三乘平等无有差别，不能说《阿含》是三乘别教。

二者、三乘通教：成实人认为《大品》讲三乘同学般若，故判为三乘同教。其实不然，因为"般若"正明中道实相之理，是大乘至极之道，怎能说《大品》是三乘通教？《大品》讲三乘同学般若是以"实相般若"而言。因为"实相"是空无我之理，是中道第一义空，故说三乘同观。而"观照般若"是般若正体，为菩萨所具有的平等大慧，三乘之小慧不名"般若"。故《释论》云："般若不属二乘，但属菩萨故。"并且《金刚经》亦说："是经为大乘者说，为发最上乘者说。"岂能说《大品》是三乘通教？



三者、抑扬教：成实人认为《净名》破斥二乘赞扬大乘，故判为抑扬教。是亦不然，因为在《大品经》中亦呵斥二乘为痴狗，与《净名经》贬声闻为焦芽败种是相同的意思，因此就不能说《大品》为通教而《净名》为抑扬教。实际上《大品》与《净名》贬低二乘赞扬大乘，使欲令二乘人能耻小而慕大，发菩提心证佛果。

四者、同归教：成实人认为《法华》虽是会三归一，但未谈佛性常住是不了义教，故判为同归教。此亦不然，因为在天亲

的《法华经论》中已说明此经前半部有七处谈佛性之文，后半部“寿量品”有三身之说，此三身之法身即是常住教义，故《法华》与《涅槃》应是平等。

五者、常住教：成实人认为《涅槃》为常住，是了义教。其实不然，所谓常与无常皆是对治法门，非是第一义谛。至于涅槃实相，是体绝百非、理超四句、非常非无常，成实人执《涅槃》常住，但得其用而未得涅槃之实体。因此，三论宗主张一切大乘经典皆是了义而无不了义。

判此五时教者，虽然各家不同，但却皆依据《涅槃经》。其实天台五时八教就是从成实五教脱化而来。将成实顿、渐、无方不定、秘密教而成天台化仪四教，至于化法四教是将慧观五时教会合而成为藏、通、别、圆。对此判教吉藏大师在《大乘玄论》中说：“十二部是别相修多罗，从十二部经出修多罗是通相修多罗；从通别两教起大乘万行，故言从修多罗出方等；万行之中般若为主，故言从方等出般若波罗蜜；从此二因得大涅槃果，故言从般若波罗蜜出大涅槃。此乃教行因果相生，非是制五时教也。”以此说明“涅槃”五味相生的次第是表明菩萨应如何修行、如何证得涅槃果的因果相生次第，不是制五时教。所以吉藏大师破五时判教是“无文伤意”。故《三论玄义》云：“以经论验之，唯有二藏，无有五时矣！”

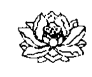
二、判三轮

所谓“三轮”者，是指将释迦一代化教判为三种法轮，即：根本法轮、枝末法轮、摄末归本法轮。

一者、根本法轮：谓佛初成道为菩萨说《华严经》。“华严”大教纯为法身大士开演一菩萨因一佛果之法门。此法门无方无碍、任道平正、无所斥夺、究竟圆满，使为菩萨直说究竟之因、圆满之果，菩萨行此究竟之因，能直趣圆满之佛果，所以名根本法轮。

二者、枝末法轮：“华严”会上二乘人如聋如哑，不能堪受此教。故佛为薄福钝根之二乘人开一佛乘而演说三乘教，即是开权显实。使为方便众生而有种种杂说，或前或后、或始三终一、或先无常而后常，皆是权巧方便而隐深浅说。即“法华”之前之“阿含”等经，是为枝末法轮。

三者、摄末归本法轮：释迦四十余年说三乘之教，陶炼其心，根机渐熟，为了回小向大故法华会上演说一乘之佛果，始彼会三乘归于一佛乘，即是摄末归本法轮。如《法华·信解品》所说：长者居狮子座罗列宝物是指“华严”根本，后唤子不得，而脱珍御著垢衣是指“阿含”枝末，如长者知子志劣而柔伏其心乃教大智是为“法华”摄末归本。故今虽有三轮而唯“华严”之教也。



今此三轮不出二藏，二藏是说大小二乘，而三轮不过以本末而论。其实大乘是根本，小乘是枝末，亦是二教。所谓不同者，只是二藏以横判，而三轮以竖判。横判是依教理，不论时间先后，凡为菩萨所说皆为菩萨藏。而竖判是依时间先后而说，释迦初成道为法身大士所说为根本，后为五比丘所说四谛法为枝末，最后法华会上会三归一为摄末归本。故虽有三轮而实唯有大小二教。只是声闻藏但是枝末，而菩萨藏统摄三轮，以示大能摄小，而小不能容大。故此三种法门无教不收，

无理不摄。如空之能含万象，若海之能纳百川。

三、判三时

所谓“三时”者，是指唐初之际，印度那烂陀寺有中观大师智光论师，声高五印度独居当时，传龙树、清辩之学说，依《般若经》、《中观论》等经论判释迦一代时教为三时。第一时、谓佛初成道，赴鹿野苑为小根人说四谛生灭法，明心境具有，说诸法有决定性。第二时、谓中根之人说法相大乘，明境空心有，唯识教义，说诸法缘起不空。因根机尚劣，未能全入平等性空，故作如是说。第三时、谓上根之人说法性实相，无相大乘，显心境具空，平等一味，离诸差别相，皆是真实了义。此之三时教，初为破外道冥灭，故说缘生是有，次破小乘实有，说缘生法假有。第三时为究竟大乘，说此缘生诸法无有自性，即是性空，平等一相，泯诸差别。因此，三时亦是修学由浅入深的次第，为破诸教显真实一乘而方便所立，并非真有三时之说。

结　论

总之，三论宗虽判如来一代时教为二藏或三轮或三时，而实无所立。皆为破成实诸师之五时八教等异说而方便做此说，其目的是为破五时诸教。今他教既除，自亦不立，方为第一义空。如病已除，药亦不留。如来圣教是“至理无言”，为破众生禀教之迷，而有判教。今三论宗又为破诸家判教而判二藏。今既邪已破除，正亦不著，即是申正。故破邪即是显正，

非破邪之外另有正可申。因此,《法华经》说:“诸法寂灭相,不可以言宣”,即是如来四十余年来说法度众生而无一法可说,更无一众生可度。今三论宗判教破邪亦是如此,无教可破,无教可申,破无所破,破而不立。故《法华玄论》云:“废四五之妄谈,明究竟之圆满。”



略述三论宗“二谛”观

三论宗是中国佛教的一个主要宗派,其主要理论是“二谛”思想。所言二谛者,就是真谛和俗谛,也叫第一义谛和世俗谛。二谛也是佛教最基本的教理,只有通达了二谛的意义才能理解佛教的教理。若不了解二谛就不能了解佛教的理论,因此二谛是佛法的根本。“二谛”观是三论宗的主要观法,可以说以二谛观建立了三论体系,所以二谛观是三论宗的根本理论。正确的理解二谛观对于学习三论宗的思想来说是一个非常重要前提。

一、二谛的义相

所言“义相”者就是指二谛的义理,是所观的对象。要先明了真俗二谛的意义才可以依之修观。今三论宗的基本思想理论就是缘起性空论,主张世出世间的一切法皆是由众多因素相依相待而形成的“有”,被称为假有,这就是世俗谛。虽有但没有独立不变的自性故是“空”,被称为性空,这就是真谛。所以真俗二谛就是空有二法,但这是就外在的物境而言。若

以主观认识而论，认为世俗谛是有，这是世间一般人常识上的见解；言真谛为空，这是二乘圣人的超世间法见解。这还是空有二见，实际上说有不著有，说空不住空，空有无碍才是真俗二谛的正观。

真俗二谛在一定的意义上说，真谛指绝对的真理，是超越世间来说的真理。俗谛指相对而言的真理，也就是世俗真理，是就世俗的经验来说的真理。所言"谛"者是真理的意思，或者说是真实不虚的意思。一般把不变的真理叫"谛"。真俗二谛是事物所具有的两种真理。三论宗对二谛有独自的解释，认为在教法而言有二谛，若在理的方面则说不二，所以说二谛是教，不二是理。也就是说对凡圣两种机缘说有真俗二谛。如《中论·四谛品》[①] 说：世俗谛者，一切诸法性空，而世间颠倒故生虚妄法，于世间是实（名世谛），诸贤圣真知颠倒性空故，知一切法皆空无生，于圣人是实（名第一义谛）。这是对于同一法而言，一般人不知其本性是空而执为实有，圣者则知其本性是空没有实体。故对于凡夫与圣人的认识不同而分别成为于二谛。若就理而言为二谛者，则二谛皆是理，如此就成为定性空有二谛。若是定性空有，即违反缘起法。今三论宗言二谛者，以因缘空有为世谛，因缘有空为真谛。二谛都是因缘相待而有，无有自性。至于诸法理体本来不二，为相待因缘故说有二谛。

今宗明真俗二谛不是二理，而是如来的二种教门，以能表为义则有二谛。因为真俗二谛教能表非真非俗不二之理。若





① 《中论》第4卷，龙树菩萨造，青目菩萨释，姚秦三藏鸠摩罗什译。

从所表为名，则唯有真实谛，因为真理只有一个，并无二理。今就《二谛章》以四义释真俗二谛义：

一者、随名释义：即随顺世俗人以名字而解释二谛义。所言“俗”者，即虚浮不实的意思，只是表面上的现象而实际上是虚假不实的。如《二谛章》[①] 卷中云：“随名释义者，如俗以浮虚为义，又俗以风俗为义。”所以“俗”以浮虚为义者，这是对真而说的。因为“真”是真实、坚固之义。所以说“俗”是浮虚不实之义。说明圣人所认识的是事物的真实的一面，知诸法本性是空，所以说是“真”，而凡夫所认识的只是事物现象而无实体故是“虚”。把四大五阴之因缘所生的虚假现象认为是实在的有，而执著追求，对圣人而言是虚假不实的。所言“风俗”为义者，是对世俗言“俗”。因为众生所居住的地方不同，而有不同的风俗习惯和风俗民情，所以说这是就风俗言“俗”。如果就佛法而言，“浮虚”是从“经”明诸法浮虚无所有，一切法如幻如化，毕竟空寂。“风俗”义是从“律”说，对戒律是不能说是虚假的，因为戒律大多是根据国土民俗制定的，否则为犯戒。以此制戒令正法能久住，所以说但有国土风俗不同，而不得明浮虚不实。

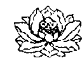
二者、因缘释义：《二谛章》云：“因缘释义者，明俗(是)真义，真(是)俗义，何者？俗非真则不俗，真非俗则不真。非真则不俗，俗不碍真；非俗则不真，真不碍俗。俗不碍真，俗以真为义；真不碍俗，真以俗为义。”说明真俗二谛是互为因果相待而立。因是果之因，果是因之果。无因则无果，无果即非因，

---

① 《二谛章》第3卷，吉藏大师著，《大正藏》卷45，第95页a。

是二者相待为义。所以说真是俗义,俗是真义。这样说是为了对治他人认为俗是定性俗,真是定性真。三假定俗不得是真,四忘定真不得言俗,这是真俗互碍非佛法义。而经云:"色即是空,空即是色。色不异空,空不异色。"即是说真即是俗,故真以俗为义;俗即是真,故俗以真为义。又如《中论》所云:"因缘所生法,我说即是空"说明了空有不二,以此来破他人所言真俗定二的错误论点。

三者、显道释义:《二谛章》云:"显道释义者,明俗是不俗义,真是不真义,真俗(是)不真俗义。真俗不真俗即名(的)义,不真俗真俗即义(的)名。真俗不真俗(为)教理,不真俗真俗(为)理教。"即是说真俗是名教,不真俗是义理。因为中道实相之理是非语言、名相之所能表示。今为诠表中道不二之理,所以说俗以不俗为义,真以不真为义。非真非俗即是中道实相之义理。即是借此真俗二谛的假名,以显非真非俗的实相理。如《华严经》所说:"一切有无法,了达非有无。"是说若能了达了有不是实有,因不有名有,无不是实无,因不无名无,如此不有、不无即是有无之义。说明以真俗的言教显不真俗的中道,故名"显道释"。



四者、无方释义:《二谛章》云:"无方释义者,明俗以一切法为义。人是俗义,柱是俗义,生死是俗义,涅槃是俗义,无方无碍,故一切法皆是俗义。"即是说一法摄一切法,一切法摄于一法中。如同《华严经》所说的"一念无量劫,无量劫于一念中"。因为一切法皆是相待而言,长待不长,俗待不俗。一切法除俗之外皆是不俗。如果俗以不俗为义者,则一切法皆是俗义,所以说俗以一切法为义。此是从体起用,以真俗二谛表

一切法不出二谛之教。

以上四义以《二谛章》而释，说明真俗所表之不真不俗就是中道，此非真非俗之理不能用语言名相所表达，故假借真俗而勉强立名，以表中道不二之理。如《净名经》云："从无住本立一切法，无住即无本。"即是说一切法皆以无住为本。今非真非俗之理即是一切法之本。但一切法不出真俗二谛，所以说真俗二谛是表非真非俗不二之中道。今三论所言二谛空有是相待缘起的空有，对空说有，对有说空，说空不住空，闻有不著有，空有圆融，真俗相即无碍。

二、于教二谛观

主张二谛皆是言教，是三论宗的独特见解。也是三论宗诸师对二谛义的一大新的发展，佛教各宗派都非常重视二谛的研究，但因各宗的认识观点不同，所主张的理论也不一样。一般无论是大乘还是小乘都主张二谛是理，唯有三论宗主张二谛皆是言教。提倡二谛是教最早的是三论宗摄岭僧朗大师。《大乘玄论》[①] 卷一云："山中兴皇和上(尚)，述摄岭大师言：二谛是教。"在《二谛章》中说："摄岭兴皇以来，并明二谛是教。"由此可见，二谛是教倡导于僧朗而大兴于兴皇大师之时，到了吉藏大师才大力加以宣讲发挥。如吉藏大师的重要作品《大乘玄论》、《二谛章》、《中论疏》等都对这一理论作了详述。

《大乘玄论》言："二谛者，盖是言教之通诠，相待之假称，

① 《大乘玄论》第5卷，吉藏大师著，《大正藏》卷45，第22页c。

虚寂之妙实，穷中道之极号，明如来常依二谛说法。一者世谛，二者第一义谛。故二谛唯是教，不关境理。”从这段文即可说明“二谛”的性质和佛说二谛的目的。真俗二谛只是用来表诠如来所说的言教，而不二之理是非言教所能表达的，所以说二谛只是教而不是境理。佛依凡圣空有二谛的定执，还说因缘假名二谛之教。今三论宗言二谛有两种：即于二谛和教二谛。所言“于二谛”者，是就从两个不相同的角度认识而言。说世间一切法对于凡夫来说是真实有，所以世间“有”于凡夫是实，名为“世谛”。而圣人知诸法皆是虚妄不实，毕竟是空，所以“空”于圣人是实，名为“真谛”。今空有二义分别对“于”凡圣皆为是谛，故名“于二谛”。如《中论·观四谛品》云：“世俗谛者，一切法空，而世间颠倒故，生虚妄法，于世间是实。诸贤圣真知颠倒性故，知一切法皆空无生，于圣人是第一义谛名为实。”这表明诸法性空，而世间颠倒以为实有，这于凡夫是谛；圣人真实了知其为颠倒性空无生，这于圣人是谛。这“于二谛”是分别以空有二法对凡圣两种不同情况下的认识理论。所以叫“于情二谛”。言教二谛者，是指如来方便教化众生而施设的空有二谛。如来诚谛之言依凡夫之有而说有，但其目的不在于有而在于表不有；依圣人之空而说空，其目的不在于空而在于表不空。用空有二谛来表非空非有不二之理便是“教谛”。因为真俗、空有皆是假借之言，其目的在于引导众生回归于非真非俗、非有非无的不二之理，如《大品般若》[1] 云：



① 《大品般若》全称《摩诃般若波罗蜜经》共二十七卷九十品，姚秦三藏鸠摩罗什译。

"菩萨住二谛,为众生说法,为著有者说空,为著空者说有。"这表明凡圣所执的二谛不同,佛所说的是教二谛,而凡夫和二乘圣者所执的是于二谛。并且教二谛是建立在于二谛上。所以,《中论》说:"诸佛依二谛,为众生说法。"如来依二谛说法,所依是于谛,所说法是教谛。于二谛在凡圣的情执方面言是谛,但在诸佛说法的意义上而言还是教。诸佛能依是教,所说还是教,所以说"二谛"皆是言教。如《二谛章》云:"于谛者,色等未曾有无,而于凡为有名俗谛,约圣是空名真谛。于凡是有名俗谛,故万有不失;于圣是空名真谛,故有佛无佛性相常住。教谛者,诸佛菩萨了色未曾有无,为化众生故,说有无为二谛教,欲令因此有无悟不有无,故有无是教。"

今三论宗主张二谛是教者,在《大乘玄论》卷一中说略有五义:一者,对不二中道之理是真实而明二谛是方便言教。因为真理只有一个,不二中道既然是真理,那二谛便是施设的差别名相,所以名为方便言教。正因为中道是非有非无,而众生执为是实有实无成为惑病,说有说空皆是为破有无之病表不二之理,所以说二谛是教。二者,诸佛如来观照缘起的事物不作有无定解,因为诸法实相非实有非实无,而众生执为实有实无不能悟入真如法性的真实相。所以诸佛如来用方便力善巧说空以破有,说有以破空而令众生悟入非空非有的真如实相。诸佛依此空有二谛说教以显真俗不二之真理,所以二谛是教。三者,因为一般学佛的人从来都认为二谛是理。既是真理就不能违背和动摇,这样便会成为一种定性执见。就不能如实反映事物缘生无常变化的理论,反而障蔽了悟入中道实相的通道。诸佛如来为了拔除这种执见病根,说有无是方便不是

究竟。学教之人不应住于有无之中，而以有无之教能悟入有无不二之理，所以二谛是教。四者，因为有无二见是众生一切邪见的根本，一切经论皆破有无二见，如凡夫执有、二乘执无，爱多者执有、见多者执无等，九十六种外道所执邪见皆不出有无二见。而诸佛出世如果再说有无是理，则更加增长众生的执著。所以诸佛说有无二谛是方便言教，能通达有无不二正理，故二谛是教。五者，因为学教的人如果听说二谛是方便教门，便不会作为定理而成执见，以此二谛能通达正道，而超凡成圣。这样做有利于一切学教之人，所以说二谛是教。今以此五条原因可说明二谛是言教，是为利益众生而说。由此言教二谛可以悟入不二之真理才是目的。所以三论宗主张二谛是教的意旨在于破邪显正。依理明教，以教显理。如《二谛章》云："为令众生由二悟不二，所以名二谛是教。"



三、四重二谛观

四重二谛是将真俗二谛开显为四重，说明二谛的意义。在中国佛教各宗派中其他宗派也讲四重二谛，唯识宗以胜义谛和世俗谛各分为四谛，从浅到深，合为八谛说明二谛的意义。天台宗也对真俗二谛以藏通别圆开为理外二谛和理内二谛而说明二谛意义。但唯识、天台等所说的四重二谛与三论宗的四重二谛相比而言只是第三重二谛或第四重二谛之"世俗谛"而已。今三论宗立四重二谛与他宗不同。可是，三论宗还是以有为世谛，以空为真谛，与他宗有何不同？今以初章义而简别之。初章义者："他有有可有，则有无可无；故有不由

无,无不由有;有是自有,无是自无。此种有无名自性有无,即是定性有无。今无有可有,则无无可无;无有可有,由无故有;无无可无,由有故无。由无故有,有不自有;由有故无,无不自无。有非自有故非有,无不自无故非无,非有非无,相待缘起,假名有无。"这就是三论宗的初章义说空有二谛的意义。因此三论宗用此初章义为第一重二谛,而相待缘起则贯彻四重二谛。

第一重:以"有"为俗谛,以"空"为真谛。说明俗谛的有是缘起有,缘起有即是无自性,自性空即是缘起。约生灭说假有,即是假生假灭,名为俗谛。对世俗谛假生假灭说真谛假不生假不灭,所以不生不灭为真谛。这是以相待空有为二谛。

第二重:以空有并是俗谛,非空非有为真谛。说明有与空本来是相对的,相待的空有无非都是假名。所以有与空都是俗谛,非有非空才是真谛。这是以空有皆是俗谛。

第三重:空与有是二,非空非有是不二,以二与不二并是俗谛,以非二非不二为真谛。说明空与有是相待分别为二,非空非有为不二,这二与不二还是分别相待而言,所以是俗谛。只有非二非不二双离才是真谛。此是以空假中三义皆为俗谛。

第四重:以二与不二,非二非不二并是俗谛。说明凡有言说皆属世谛,诸法实相,言语道断,心行处灭,无名无相,无依无得方是究竟了义的第一义谛。这是以中道实相为真谛。

综合上面所述,由于众生的根性不同,对治各种偏邪执见的方法则非一。因此三论宗建立四种二谛,内外大小凡有所执尽皆破之,显无所得中道实相。三论宗建立四重二谛的根

据有以下四方面：

一者、随顺根性不同。分为三种根性众生作渐次浅深说明。第一种利根人听到最初一重空有二谛，即可悟入诸法缘起性空之理，不须后三重。第二种中根人听第一重二谛，不是偏空就是偏有。故说第二重空有二谛皆是俗谛，非空非有方是真谛，从此即可悟入正理。第三种钝根人虽然听了前两重二谛，还是不能悟入正道。所以设三重四重二谛方可悟道。

二者、为释经论不同。诸经论常说"有"为俗谛，"空"为真谛。如《大品般若》云："菩萨住二谛为众生说法，为著有者说空，为著空者说有。"此是第一重二谛义。《大品般若》又云："若有若无，世谛故说非第一义谛。"这是第二重二谛义。《华严经》云："不著不二法，以无一二故。"这是第三重二谛。《华严经》又云："谛了分别诸法时，无有自性假名说，悉欲分别俗谛义，菩萨因此初发心。一切诸法言语断，心行处灭如虚空。悉欲分别真谛义，菩萨因此初发心。"这是第四重二谛义。



三者、对治四种执著病。其一、明诸法缘起有为俗谛，无自性空为第一义谛，故有第一重。其二、空是对有而言，有是对空所说。诸法本来非空非有，空有是凡圣的两情所有。所以空有皆为世谛，非空非有为真谛，故有第二重。其三、为破空有，说非空非有，本来未曾是空有今何言非空非有，故空有非空非有、二与不二并是世俗谛；非空有非不空有，非二非不二名为真谛，故有第三重。其四、诸法实相是离言中道，前三重并是名言方便，故并是俗谛；离言绝相，心行处灭方是真谛，此是第四重。

四者、破大小乘偏执。为破毗昙师事理二谛，故今明若事

若理并是俗谛，理事皆空方是真谛，故有第一重；次破成实师空有二谛，明空有并是俗谛，非空非有是真谛，故有第二重；次破地论师三性二谛，明若二若不二并是俗谛，非二非不二方是真谛，故有第三重；次破摄论师三性是俗谛，三无性是真谛，明三性三无性并是俗谛，言亡虑绝、心行处灭才是真谛，故有第四重二谛。

今三论宗虽立四重二谛，如果从三论宗破邪显正的宗旨而言，实际上只有一重二谛。由于众生的根性不同，因而层层深入开为四重。今立四重二谛者，有前后浅深义和前后无浅深义二意。若从教而言者，初重只破有不破无，第二重虽破空有，但二与不二未明。第三重虽二与不二双泯仍然有言说，唯第四重言忘虑绝才是第一义。故前浅后深逐渐深入为次第。若从理而言前后无浅深义。因为这四重二谛是为根机不同的人而设立，若是上根人闻第一重便能悟入中道实相，若是中下根人闻三重四重也未必全能悟道。所以前后并无深浅义，只有众生根性不同而有差别，若于实相而言无有差别。如《华严经》中所云："谛了分别诸法时，无有自性假名说，一切诸法言语断，心行处灭如虚空。"即是说如果悟中道色空不二，邪见烦恼并息。这时于诸法实相无分别中而善分别，虽分别而未曾分别，即是无所得正观，一切法无非是中道实相。二谛观者，即随顺上述二谛文义如理作意，静坐思惟，名为修观。

四、真俗二谛观

学佛是为了断除烦恼、了脱生死。佛说法也是为了引导

众生断惑证真，悟入佛之知见。修学佛法主要是修习禅观。因此，修习禅观是学习佛法的根本方法，但修习禅观的方法很多。今三论宗主要用“二谛观”和“中道观”。中道观和二谛观的不同：中道是真境，二谛是假名；中道是正理，二谛是方便；中道是体，二谛是用。是有假实、教理和体用的区别，不同他家空假中都是天然之理。真理只有一种，哪有二三！故今以二谛为假名，中道为理实，合称中假二谛，以此修观名为中假两种观法。此中假二谛即四重二谛中的第二重，如彼云：若空若有皆是世俗，非空非有为第一义。今中假义说：空有皆是假名，非空非有为中道理体，合中与假名为中假二谛。所以《中论》云：“诸佛依二谛，为众生说法，一以世俗谛，二第一义谛。”说明一切佛法皆摄于“二谛”之中。因此修二谛观包括中假即是佛法之“正观”。

所言“二谛观”者，即是用真俗二谛修观。修二谛观有多种形式，有真俗二谛观，有中道二谛观，有中假二谛观。今明真俗二谛观者，观俗谛缘生如幻。如《大品般若》有十喻：谓了解诸法如幻、如焰、如水中月、如虚空、如响、如乾达婆城、如梦、如影、如镜中像、如化。并且《金刚经》也说有六喻，如偈云：“一切有为法，如梦、幻、泡、影，如露亦如电，应作如是观。”如此观一切法无自性，虚幻不实，皆是缘起假名。使众生能依此俗谛而悟入真谛，认识诸法无自性唯有假名而无实体。

观真谛本来不生、今亦不灭。如此不生不灭，外无名相、内无所得。本性空寂、了无一物，一法不可得。如此观照名为



真谛观。《十二门论疏》[1] 云："言满大千，实无所说，岂可得闻乎？故其说法者无说无示，其听法者无闻无得也。"《金刚经》亦云："须菩提，说法者无法可说，是名说法。"若能如此观者名真谛观。俗谛如幻如化，虚假不实。真谛不生不灭，自性本空。真俗二而不二，名中道观。不二而二，名为二谛观。如此教理合说名中假观。

以上是关于三论宗"二谛"观的一个概括论述。三论宗立教是以对治"有所得"之法，凡有所得皆是缘起之法，缘起之法必然是无自性之法，所以诸法实相本性空寂。一切有所得法皆是言教，是为治病而假施设，无有自性。因此"二谛"观者，亦是如此。为了对治空、有二病，为执有者说空，为执空者说有；有不自有因空而有，空不自空因有而空；有即是非有，空即是非空；非空非有，离四句绝百非，是为诸法实相，事物之本性。三论宗的宗旨大意也无不在此，若能如此修观者名为"二谛"观。

① 《十二门论疏》共六卷，吉藏大师著，《大正藏》卷42，第173页c。

中观破尘与唯识破尘之同异

佛教根本思想分为两大哲学体系,即中观与唯识。中观以龙树为代表,主张诸法自性本空。唯识以无著为代表,主张万法唯识所现。由此而形成了“中观哲学”和“唯识哲学”两大流派。在当今之佛学研究者或佛教宗派中也无形中分成两派,即空与有二宗。尽管也有人将二者融合为一体,称为“瑜伽中观派”,这种现象在藏传佛教较为多见。但是在学者的心目中还是存在相对的两种思想体系。



究竟谁是谁非、谁高谁低、谁深谁浅,古来各家判教各自都不相同。从唯识家观点来看,认为唯识破尘最究竟。如《摄大乘论》云:“无尘位浅,无识位深”,因为唯识宗判如来时教为“三时”,初转法轮说《阿含》等经,次转方等说《般若》诸经,最后转唯识说《解深密》等经。认为万法假有皆是“阿赖耶识”中的种子变现而有诸法。因此阿赖耶识是诸法之根本,故云:“万法唯识,三界唯心。”今依“中观”主张如来说法为空有二谛,并无三时之分。更无先说有后说空或者先说空后说有之区别。诸佛说法皆是随机说法、因机施教,有时说空、有时说有,寻症下药、适化无方。为凡夫执有而说三界虚幻自性本

空，为二乘滞空而说诸法虽空三界宛然而有。故《中论》云：“为识第一义，而说世俗谛。”《涅槃经》亦云：“欲令众生，深识第一义，故说世俗谛。”所以“中观”主张佛法无有高下浅深之分，皆是如来方便施设。若悟诸佛菩萨之本意，则三论破尘与唯识破尘二者平等无二。皆为除众生之妄心，入不二之法门。本文即以此意而论述。

一、何谓“破尘”

所谓“破尘”者，就是说破除众生所执实有之外境，即山河大地一切眼见实有之法。因此“境”能使根产生分别而生识，有识即有妄想分别取舍之心，而有贪瞋痴等种种烦恼，使众生流转于生死轮回不知解脱。为了破外尘境令不生识，故今破尘是破妄想分别之“识”。因此《百论疏》云：“破尘者，但破尘想，实不破尘。”《百论》亦曰：“愚人见炎为水，但破水想，实无水可破。”也就是说“破尘”即是“破识”。由心识之妄想分别而有尘，见炎为水，其实无有实水，只是因为“炎”之幻想而生起的水想。若破此“水想”即是破水。所以破即是破想。故《百论疏》云：“此想之亦名妄想，以实无外境，妄作境想，故云妄想。”此妄想若除，尘即本性是空。故虽言破尘实是破想。所以说《百论》是心境具破。

今所破尘者，外人主张尘有三种：一者总尘——即是为眼睛所能看见的万法之色尘。二者别尘——即是能造诸法的四大、五尘之法。三者邻虚尘——即是组成物质的最小单位微尘分子。今若破此之三种法尘无有实体不可得，即是说外境

之尘实有不能成立。在《百论·破尘品》中以瓶尘现见不可得、色尘现见不可得和微尘现见不可得,此三方面破外人执有实法可见的尘。如果说世人眼见有瓶认为尘可得者,这是不正确的。因为"瓶"是由色、声、香、味、触及地、水、火、风之四大和五尘组合而成。今世人只是眼见瓶之"色相"一分,其余诸分皆非眼根可见。所以说只见瓶色,非见瓶之体性。如果说唯见瓶色即瓶体现见者,那么,瓶就不是由五尘、四大组合而成。所以唯色一分是瓶,而实不然。瓶若为色分可见而瓶是现见者,《百论疏》中有四难可说明瓶非现见:

一者,一尘成瓶,今但见色,而非见瓶。

二者,若瓶现见,瓶独色成,非五尘成。

三者,瓶若为色可见而是现见者,亦应余四不可见而瓶非现见。



四者,若瓶现见者,则应余四法皆可见,故瓶非现见。

所以说瓶之色一分可见,不得言瓶为现见。若一分见为现见者,则余四分不可见亦应言瓶非现见。如此则一瓶有二相,一为见相、二为不可见相。故《百论》云:"非独色是瓶,是故瓶非现见。"长行中又说:瓶中色可见,香、味等不可见,不能独色为瓶,香、味等合为瓶。瓶若现可见者,香、味等亦应可见,而实不可见,是故瓶非现见。

次破微尘,若微尘微细不可破而微尘是有,则多微尘和合成瓶体,所以瓶可见者,是亦不然。如《百论疏》亦有四难可见:

一者,外经自言微尘非现见,故微尘不可见。

二者,微法之本不可见,则瓶色之末亦非现见。

三者,若微尘是可见色者,则微尘应有十方分。

四者,若微尘无十方分,则不名为色。非色则非现见。

所以《百论》云:"微尘非现见。"既然是微尘必定非眼根可见,若眼根可见者则非微尘;既然微尘之本不可见,当然所成之瓶末亦应不可见。因此,瓶之体性是非眼根可见。

再以能造四大破尘不可得。四大之相非眼根可见,故四大所成之色法亦应不可见。如果说四大之"火相"热身触可见而言四大可见者,火中余三大地、水、风皆应是热。如果余三大皆热,则失"火"中余三大之本性。若火中余三大不热者,则不名为火。而今火中余三大皆是热,故当知失余三大,既失于三大,亦失于一大,故无四大。所以《百论》云:"四大非眼见,云何生现见。"既然能造之四大不可见,那么四大所造之色法亦是不可见,所以外尘是不可得。

以上三法说明根所对之尘是空不可见,是假有非真实。此空不是说世间眼见之诸法假相是无,而是破众生之执著有个假有之"想"。说明外境是因缘所成无有自性,诸法自性不可见。因此说万法虽空宛然而有,假有虽有宛然而空。非空非有,离四句、绝百非即是中道观。今"中观"破尘即是破众生妄想而申诸佛圣教之正观。并非破空而著有,破尘而住识。病既除药亦不用,即是"中观"破而不立的思想。

二、何谓“唯识”

所谓“唯识”者,即是说“三界唯心,万法唯识”。唯识宗人主张宇宙山河大地皆是众生之心识所变现。此能变现心所有三种,即初能变为“阿赖耶识”,二能变为“末那识”,三能变为“前六识”。阿赖耶识能藏一切善恶业种子使之永不失坏,故称“藏识”。能使所藏种子现行而感异熟果报体,故名“异熟识”。末那识是对阿赖耶识执为自我而恒审思量,故称为“思量识”。前六识是认识分别诸法的功能,故称为“了别识”。由此三种能变识而计度分别诸法皆心识之妄想分别而有。因此,唯识宗依此而建立三自性说,主张人们所认识的客观世界的存在是不真实的。以“遍计所执性”来说明凡夫对一切事物普遍计度的虚妄现象。“依他起性”是说明一切事物由于因缘而生起的现象,是虚假不实无有实体。“圆成实性”是说明由人法二空所显的诸法实性。由此三种自性而说明客观现象是虚妄现象而众生妄执为实有,这一切皆为妄心所现。如果能息灭此妄心,则悟一切法空,而证人法二空境界,即是圆成实性。



唯识之思想重在破境,认为心本无生,由于外境使心识生起分别而有取舍之妄心,故论曰:“心本无生因境有”。说明五尘能使心识生起烦恼。若众生能认识外境虚妄不实,则不会有贪瞋痴等妄心,而转此妄心为智,即是转识成智。因此,唯识家主张境虽无而“心”实有,若无心则不能成佛。此宗认为成佛即是转染心为清净心。因此说众生与佛皆一心所做。若

依唯识家意，心能生万物，心为因万法为果，有因必有果，有果必酬因。心是万法之因，所以说："三皆一心造"。这样看来，如果说无境有心，则成为有因而无果或无因而有果。而唯识家认为心变异而见有外境，但此外境还是心生。心外实无别有他境。因此，还是有因有果。但是，如果以种子为因，能生外物，则今以心能生三界五趣，所以，心外有别境。如果说此六道众生皆是心之妄生，如眼病见空华而无实体者，则无境应无心。因为有能生妄心之人才有妄心，若无能生之人则无外境。因此心为本境为末，无本则无末。若无末亦不得言有本。由此而论，天亲论主实为众生因五尘而起烦恼之业，招感未来生死之果报，而说唯识无境。所以"唯识"者说："实无外境，皆心所作"。因为若有外境可起贪瞋痴之心，若无外境则无处生心。这样外境既无，则心亦应无。以此无心无境，便悟入诸法实相。所以说"唯识"是对治之法，并非实有于心。若悟"唯识"之意者，则知"心"亦是空。诸佛说法本无二意，众生根机不同而有差别。如果说"唯识"是实有者，即是出空入有，亦是邪见应破之。

三、破尘与唯识之同异

若论三论与唯识两家之同异者，就同而言，此二者皆是破外境之实有，说明客观世界之万事万物都是刹那变化，无有一法是常住不变。而实有诸法本来空寂，二而不二，不二而二，空而宛然有，虽有宛然而自性毕竟空。离言绝相、心行处灭。故《中论·成坏品》云："若谓以现见，而有生灭，则为是痴妄，而

见有生灭。"当知现见诸法之生灭皆是众生之妄痴，颠倒为有生灭。诸法本来不生亦无所灭，故经中说：不生不灭，不垢不净，不增不减。色即是空，空即是色，色空不二。有生灭即有净垢、增减，若悟诸法自性本空，色空不二，即是"中道观"。因此，《百论疏》云："无尘无识，位无深浅。"故今言破尘者但破尘想，实无尘可破。尘想若无，尘亦应无。尘若是无，尘想亦无。故唯识言："心本无生因境有。"境若无心即不生。又《百论疏》亦云："我见及法见，倒心计有我，我若无倒情即无，倒情无故我亦无。倒心计有诸法，诸法若无，倒心即无，倒心无故诸法无。"此即是说明心境俱无，二者相待而有。破尘即是破识，心境俱空，即入不二法门。

若就别而论者，中观破尘既是破境亦是破识，心境俱空。而唯识虽破外境，但存识实有。如《摄大乘论》云："虽毕竟无，非是世谛，而存于识，以识为世谛。"一者，今中观认为借识以破尘，故虽尘无识，而不住于识有，亦破有识。二者，唯识家认为无尘位浅，无识位深。但唯识家只破尘而有识，实是位浅而妄言位深；中观双破尘识俱无，实是位深而名副其实。三者，唯识是总相明无尘；而中观以别相明无尘。四者，唯识只明无尘；而今中观非但明尘识有不可得，亦明尘识无亦不可得。因为，尘识本自不有，因有而说无。若有不可得，无亦无所生。若无尘之虚妄，则无真实之心识。是故《大品经》云："从初发心，即学无所得，无所得者，不得于尘识，故名无所得。"

今若论浅深者，唯识破于外境假有，皆识所变现而有，若有人悟此空理即证得圆成实性，而达到平等性智，悟入二而不二之胜义谛。此胜义谛于中观四重二谛中谓第三重二谛，仍



是世俗谛。因为,唯识虽悟人法二空,但仍然对真如心执为实有。凡有言说皆为世俗谛,第一义离言绝相。所以,吉藏大师认为真俗二谛皆为言教,诸佛菩萨说教为度众生,因众生根机不同而有真俗二谛。若识诸佛本义,则悟入诸佛之知见。因此,中观不仅破于外尘亦破于内识;而唯识虽破于外尘但仍存内识实有。仍然是偏有,是舍本存末。诸佛本意为破尘来借识,故言唯识。而后人却破尘执识为实有。是故今俱破尘识,竖穷五句,即是诸法实相。

四、破尘之意义

今言"破尘"者,即是破烦恼,"尘"亦是烦恼之异名。故《坛经》云:"菩提本无树,明镜亦非台,本来无一物,何处惹尘埃。"即是说若无有住,则烦恼不起。由于众生无始以来的无明烦恼障覆本来清净智慧,而对外境生起贪爱等种种分别取舍之心,执一切法实有。若执有自我,则造种种业,招感烦恼之果报。由于众生之妄心令六根取境,分别善恶、美丑等外境。故今破尘者即是说明外境是假虚幻不实,如眼病见空华,而空华实不可得者,即明境无则心无从生起。故《中论》云:"诸法因缘生,缘谢法还灭,此有故彼有,此无故彼无。"说明心与境是相待而有,若一有则二有,若二无则一无。因此,破尘即是破心境二法。若心境俱灭者即烦恼不生。故经云:"罪从心起将心忏,心若灭时罪亦亡;心亡罪灭两句空,是则名为真忏悔。"所以说破尘即是破烦恼,烦恼若断菩提即生。故《大品经》云:"一切法生,般若不生;一切法不生,般若即生。"因此,

今中观破尘若不生，即是般若智慧而生。

结　论

由此可见，中观破尘与唯识破尘既有相同之处，亦有完全不同之处。同者同破外尘非有，不同者唯识但破外尘犹存识有。《百论》破尘又破尘想，想即是心，故言心境俱破；而唯识只破尘不破识者仍然是偏有，破邪不彻底，不名“般若”只是“方便”而已。因此二者同中有不同，学教者应知此意才不会禀教所迷，悟佛说教之本意。



三论宗在中国的发展及其思想概述

序　论

三论宗是印度中观学派在中国的传播和发展过程中形成的佛教宗派，是中国佛教八大宗派之一。在印度称为“中观”学派，主要以弘传龙树、提婆的中观思想而得名，传入中国以后，以《中论》、《百论》、《十二门论》三部论立名为三论宗。三论宗的主要思想是阐述般若思想，因此也有说是“般若宗”，由于般若思想是讲“性空”之理论，所以也称为“性空宗”。

三论宗在中国佛教八大宗派中为最早创立的一个宗派，由于罗什的般若思想在中国弘传正值魏晋南北朝之“玄谈”盛行时期。在罗什的佛学思想未传来之前，当时的佛教思想主要受玄学的影响。当时弘扬般若思想的还有道安等六家七

宗[1],甚至于僧肇等都受到了当时玄学思想的很大影响。直到后期吉藏大师大力弘扬大乘佛教思想,才形成了具有中国特色的三论宗思想体系,继承了印度的中观学派的哲学思想。也由于罗什及其弟子的大力弘扬,当时三论思想盛行一时。到南北朝中期以后,由于《成实》、《十地经论》、《摄大乘论》等经典的日益流行,中国大地上出现了诸师并起的局面,三论学说于是陷入低潮。至陈、隋之时,吉藏大师[2] 博学多闻,把弘扬三论作为己任,著疏立说、广开法筵,使三论学说得以复兴,大乘中观学派的思想得以继承和发扬。

到中唐以后,由于玄奘法师的声望,佛教思想转入"唯识"学说,再加上三论宗无人继承,唐末以后逐渐衰败,到明清时代基本失传。现今的三论经典大多是清末,由杨仁山居士从日本大藏经抄回中国的,然后印刻流通。但在讲说教义方面仍然无人,近代虽有太虚大师、印顺法师等人讲授中观思想,



---

① 六家七宗:即以道安为代表的本无宗;琛法师为代表的本无异宗;支道林为代表的即色宗;于法开为代表的识含宗;道壹为代表的幻化宗;支愍为代表的心无宗。

② 吉藏:吉藏大师生于梁太清三年,卒于唐武德六年五月(549—623),终年七十五岁,祖籍西域安西(今伊朗),本姓安,为安世高之后代。故有"胡吉藏"之称,祖先为了避难移居交东(今广西一带),后迁于金陵(今南京)。吉藏出生于金陵,幼年时期,父亲带他去见真谛(499—569),而取名为吉藏。其父是虔诚的佛教徒,后来出家取法名道谅。吉藏七岁时从兴皇寺法朗(507—581)出家(有人说他是十三岁出家,因为吉藏七岁时是 556 年,而法朗进入兴皇寺为陈永宝二年 558 年,相差两年),十四岁时听法朗讲三论,十九岁时能复述法朗讲义,一字不遗,二十一岁受具足戒。三十三岁时,法朗圆寂,吉藏已声望转高,受陈桂阳王敬佩。隋建立以后吉藏住会稽(今浙江绍兴)嘉祥寺讲经十五年,听众常千余人,并著章疏,故后人称嘉祥吉藏。

但仍然无有弘扬三论宗的人才。近年来在中国佛学院刘峰[①]教授呕心沥血的艰辛培养下,才出现了一批三论宗的继承人。

一、三论宗在中国的弘传

鸠摩罗什——僧肇——僧朗——僧诠——法朗——吉藏——硕法师——元康

三论宗在印度以中观学派的名称在印度广泛传播,由鸠摩罗什法师于弘始三年迎请到长安时,翻译了《中论》、《百论》、《十二门论》以后,逐渐形成为中国三论思想。在传承上主要是师资授受相传,但由于客观原因的存在,有一段时期没有明显的师资相承,只是从学统上相承。因此,三论宗的传承在形式上是师资相传,其实兼容了学统并用的传承方式。从僧肇以后就没有师资相承,高丽朗(僧朗)传关河旧说,只是从长安讲说三论思想的佛学界听讲三论学之后,来到江南弘扬三论思想。并没有明确从师就学,所以三论宗在中国的传承是师资学统二者并用相传。

(一)关河传承

三论宗最初是以罗什法师在长安逍遥园所译的《中论》、《百论》、《十二门论》等三部论为基础开始形成与弘扬。因此,罗什法师及其弟子僧肇等人在长安的弘传时期被称为"关河"时期。中国佛教在这段时期主要是以翻译经典为主,所以三

---

① 刘峰:中国佛学院教授、三论宗硕士研究生导师。主要著作有《三论玄义记》、《三论宗纲要》、《百论释义》、《嘉祥宗要》等多部三论著述。

论宗在这段时期也注重翻译，至于著疏与讲说之人比较少。虽然与之译经事业相比较三论宗此时在弘讲方面不多，但三论此时在关内的弘讲并不是没有，罗什门下弟子众多，其中大多数皆是弘扬般若学者，如昙影、道融、僧叡、僧导、僧肇、道生等人影响最大。昙影曾注《中论》并撰《中论序》，强调"以真谛故无有，俗谛故无无"来会通二谛之说，阐述中道实相的三论思想理论。道融与罗什译《中论》以后就开始讲解剖析文句，与僧叡是最早的讲习三论学的人物。僧叡同罗什译《百论》之后开始讲解并撰《百论序》，对于三论宗在中国的传播有巨大贡献，在中国三论宗的发展历史上与僧肇齐名。僧导著述有《三论义疏》、《空有二谛论》等，对三论宗的发展也很大贡献。其中最有影响的是僧肇，其代表作是《肇论》，《肇论》是中国佛教史上第一部三论学专著，其思想理论对三论宗后来的发展有很大的影响。道生可以说是罗什门下最早在南方弘扬中观学的人物，虽然后来专弘《涅槃》的佛性思想，但对三论宗的发展也有不可泯灭的贡献。并且罗什本人也对三论宗作了不少专著，如《大乘大义章》等，对后来三论宗的发展都具有很大影响。

综观上述，可以知道三论宗于东晋时期在关内长安已经有很大影响，由于当时罗什弘扬三论时正值"玄学"盛行时期，所以当时讲说"般若"的学者皆以玄学的"虚无"来格义解释般若之"空"义。罗什翻译《大品般若经》等三论著作之后，对当时的道安等"六家七宗"的般若学给予了严厉的批评，说明了佛教般若"空"不同于玄学"无"，般若"空"是表示自性空，而不否定事物的缘起有；而玄学"无"是对事物现象上的否定，认为



一切万物皆是虚无根本不存在。因此，二者之间有严格区别和不同，玄学是属于唯心学而般若是属于缘起论，力求破除人们在思想上的执见，来悟入诸法实相。正由于玄学的影响三论宗当时在关内的传播时隐时现，没有形成一个完整的系统性学说，直到后来高丽僧朗来关内传三论学于南方，经僧诠、法朗等人的宣传，到吉藏时才形成完整的三论宗学说体系。

(二)摄山传承

在南方本来盛行成实，齐建元元年(479)有高丽僧朗[①]从北地关内学习三论，此时来到南方住摄山止观寺弘讲三论，破斥"成实"为小乘，使三论宗能在南方得以弘传，僧朗被推为三论宗在中国传承之第三祖。梁武帝敬其精通大乘佛法，曾派遣十人从僧朗受学三论，唯僧诠[②]得其法要，继承僧朗之法统，为三论宗在中国传承之第四祖。僧诠门下有四大弟子，被称为"诠公四友"，有"四句朗，领悟辩，文章勇，得意布"之称。从此之后三论宗走出山林而入城邑，为三论宗在南方的弘传奠定了基础。

栖霞慧布，发愿"誓不讲说，护持为务"，曾北游齐国，亲近禅门。于栖霞请禅师保恭立禅众，使得摄山学风大变。慧布

---

① 僧朗：生殁年不详。高丽辽东城人(今朝鲜)，朝鲜·长寿王时代(412—491)末期入中国。初于关内研究僧肇系统的三论学，刘宋末年转赴南朝，住摄山(栖霞山)数十年。梁·天监十一年(512)，武帝仰师德风，特选僧诠等十人从师受学。

② 僧诠：又称止观诠。籍贯生卒年均不详。初学《成实论》，梁·天监十一年(512)，奉武帝之敕令，与僧怀、慧令等十人往摄山止观寺，随僧朗研习三论义理。十人中，唯独师得其法。此外，又深究《大智度论》、《大品般若经》、《华严经》，并努力习禅。

注重于无得正观之实证，喜悦修禅，所以时人谓之“得意布”。长干玄辩，领悟僧诠之法要“中假义”[1] 与法朗见解有异，住长干寺讲说三论，吉藏大师称为“中假师”。禅众慧勇，住大禅众寺，一十八载讲说三论思想。名声极大，讲说相续不断，故人称“文章勇”。但因为慧布注重实证，接近禅宗。勇、辩二师，所传不盛。所以，能承山中师僧诠之法派者唯法朗一人，被列为中国三论宗之第五祖。法朗门下人才济济，被称为“朗门二十五哲”西至巴蜀，南极吴越，北到河北。当时三论一派风靡华夏者，莫非兴皇门下之学士，三论宗成为一时之盛况。

法朗门下虽然弟子众多，而吉藏唯传三论之法派，被列为中国三论宗之第六祖。吉藏门下学人更多，但杰出者有五人，被称为“藏门五英”。他们使三论法派不仅遍布全国，而且远涉海外，东渡日本。但终于因为天台、华严、法相等宗派的相继兴起，三论法门逐渐冷落，走向了衰败。尽管有后起的元康、道亮、澄观等人重新振兴三论法派，但仍然还是退出了中国佛教历史舞台。



（三）近代中国三论宗新运

三论宗自唐贞观以后，在中国几乎灭亡。今天中国之三论是清末时期杨仁山居士从日本传来。他创办南京金陵刻经处，将吉藏大师佚失于日本的三论典籍，重新刻印流通，由此

---

① 中假义：即三论宗中僧诠门下之一派所主张的“中假义”。吉藏以僧诠门下之慧静为中假师；道宣则以僧诠门下之智辩、慧勇为中假师。所谓中假者，乃中道之真实与方便假法之意，系对执著于“有无之假”与“非有非无之中”的对应之称呼。

三论之法派才能在中国复兴流传于今。从事于支那内学院[①]整理研究的江西黎端甫研究最深,但因早年去世,其遗著也随之散失。其后有钱塘张尔田著有《八不十门义释》一卷,也是致力于三论研究的。1925 年有湘江善因,主讲于武昌佛学院,曾著有《中论述义》四卷。近代佛学泰斗太虚大师亦致力于三论研究,著有《十二门论讲录》、《法性空慧学概论》等,当代义学沙门印顺法师也是三论学的研究者,著有《中观今论》、《性空学探源》、《中观颂讲记》等重要著作。

中国佛学院作为中国佛教的最高学府设有研究生院,对于三论宗的研究历来非常重视,建立有一套完整的教学体系。本科生第一学年修学《三论纲要》和《三论玄义》;第二学年修学《百论》和《十二门论》;第三学年修学《中论》;第四学年修学《维摩诘经》。研究生班:第一学年研修《嘉祥宗要》和《大乘玄论》、《二谛章》等;第二学年研修吉藏大师的三经疏和三论疏等;第三学年研修《肇论》和《大品经》等般若经典。通过这七

① 支那内学院:中国佛教学院和研究机构。佛教学者欧阳竟无创立。因古印度称中国为支那,佛教自称其学为内学,故名。1922 年成立于南京。其宗旨为"阐扬佛学,育材利世"。初设学、事两科,教学、研究、述译、考订等属学科;藏书、刻经、宣传等属事科。后又改设问学、研究两部和学务、事务、编校流通 3 处。1922—1927 年,着重办学和编刊唐代著述。招收学员,习法相、唯识要典。同时编刻唐代法相、唯识要典和章疏,出版年刊《内学》和《杂刊》。1928—1937 年着重整理教典和组织道场。选择要典,校刊文字,编印"藏要"3 辑,收佛典 50 余种,300 余卷。1937 年日军侵华,院舍及图书被毁。欧阳竟无率众携经版迁至四川江津,建内学院蜀院,恢复"讲学以刻经"旧规。1939 年重建学院,分毗昙、戒律、瑜伽、般若、涅槃 5 科。1940 年发起编印《精刻大藏经》。1943 年欧阳竟无病故,吕澂继任院长,提出讲习要典 50 部,对佛学作系统研究。抗战胜利后,曾谋求在南京复院,未成。中华人民共和国成立后,蜀院仍继续开展研究活动,至 1952 年秋停办。所刻经版及"藏要"纸型等移交金陵刻经处保管。

年的研究和修学基本上对三论宗的一些主要论著有了一个全面的认识和掌握，为弘扬三论和研究三论打下了一个稳固的基础。由此培养了一批三论宗的研究生，已经成为今天中国佛教各大院校的主要讲师。从而使三论法派流传不息，并且日益兴旺发达，为21世纪的佛教事业增添辉煌。

如果从时间而言三论宗在中国的弘传大致可分为五个时期：

1、传译时期：为东晋(401—441)时期。主要以罗什为主，有弟子僧肇、僧叡、昙影等人，主要以翻译经典为主。也是印度中观思想最早传入中国的历史见证，是三论思想在中国最早的出现。

2、渐隐时期：为南北朝南齐(441—480)时期。自僧肇等人以后的一段时间，中观思想时隐时显，也无明显的师资传承。主要有河西道朗等人在关内讲说罗什的般若思想，没有明显的师徒相承关系。



3、复兴时期：(弘传时期)为南北朝梁陈(481—580)时期。此时有高丽(陈羯)僧朗大师在关中学习罗什的般若思想并至建业讲学。南方此时正盛兴“成实”学，僧朗在钟山草堂寺讲说大乘中观思想，破斥成实为小乘思想，得到了梁武帝的崇信和支持，派遣十人从僧朗大师学习三论学说。唯僧诠得其法门，僧诠传弟子法朗、玄辩、慧勇、慧布。其中法朗最为杰出。

4、大成时期：为隋唐初(581—623)时期。法朗门下弟子众多，而以吉藏最为杰出，继承其学说，对三论宗之著述有一百多卷，为集三论之大成者，将三论思想发扬光大，为三论宗之黄金时代，也是三论宗的鼎盛时期。

5、衰败时期：唐末会昌法难(624—840)以后，嘉祥吉藏数传后，无人继承，义学无闻，三论一宗，逐渐衰灭。

二、三论宗的主要思想

三论宗破斥小乘的目的在于弘扬大乘佛教思想，而大乘佛教的产生则受到《般若经》[①] 思想的直接影响。般若系经典的出现正是标志着大乘佛教的兴起。而般若思想的主要义理表现在"缘起性空"和由此引申而来的"中道观"，由中道思想而达到"般若无得"，此无所得即是般若思想的最究竟智慧。

(一)缘起性空

缘起性空是三论宗的根本理论。所谓缘起性空者，即是说宇宙万有的一切事物都是由因缘组合而成，既然是由因缘所成则一定是无自性的，无自性就是"性空"。《大品般若·道树品》中说："诸法和合因缘生，法中无自性，若无自性，是名无法。"[②]《中论·四谛品》也说："众缘所生法，我说即是空。"[③]《十二门论》亦说："众缘所生法，即是无自性，若无自性者，云何有是法。"[④] 这些都是说明缘起性空的经论依据。因此，缘起性空是说世出世间一切诸法，都不是独立的存在，而是由众

---

① 《般若经》宣说般若思想甚深理论的经典的总名称。《般若经》有数十部之多。旧译曰般若波罗蜜经。新译曰般若波罗蜜多经。今三论宗以罗什法师所译的《摩诃般若波罗蜜经》为依据。

② 《摩诃般若波罗蜜经》卷 22,《大正藏》卷 8,第 378 页 a。

③ 《中论》卷 4,《大正藏》卷 30,第 33 页 b。

④ 《十二门论》卷 1,《大正藏》卷 30,第 195 页 c。

多因缘和合而产生的。也就是说一切事物都是由众多的因素和条件组合而成的,如果说脱离了其他的因素和必要条件,那世界上的任何事物都不能产生和存在。宇宙间的万事万物无不由因缘和合生起而有,所以名为"缘起"。凡是众缘和合生起的事物必然是无自性的。自性就是事物自体本性,缘起的事物没有自己的实体本性,所以名为"性空"。

缘起性空是三论宗建立般若思想的主要根据,因为"般若"是无自性之空,只有缘起的事物才是无自性的,那么无自性者必定是缘起的。故《中论》中说:"若法众缘生,即是寂灭性","因缘所生法,我说即是空。"说明了缘起与性空是一体不二的,性空即是缘起。吉藏大师以缘起性空之理而说明宇宙万物皆是空无自性,无自性即是般若实相。

(二)中道观



中道观是佛教各宗派共同的主张,也是三论宗般若思想的主要内容。所谓中道者,即是双离二边之见,不著有无、空假二边,离此二边名为中道,以此观万物自性本来寂灭,自性本自清净,名为中道观。此中道观有二谛中道观、八不中道观、中假中道观、无所得中道观等。

二谛[①] 中道者,是说真俗二谛是相待而立,"真"是以俗为真,是对俗谛而说真谛。因此真谛非真实的真谛,是为了说明俗谛是假有,是因缘所成无有自性,而方便说真谛是实,俗谛是假有无自性。"俗"是以真为俗,是对真谛而说俗谛。因

① 二谛:即俗谛和真谛。俗谛又名世谛,或世俗谛,即凡夫所见的世间事相;真谛又名第一义谛,或胜义谛,即圣智所见的真实理性,亦即内证离言法性。

此俗谛也不是真实的俗谛，是为了说明真谛是真实法无生灭之法，而说俗谛是假有不实，因缘和合而有。如此说，真俗二谛是相待而有，本来非真非俗，离此真俗二边之见，即是二谛中道。

八不[1] 中道者，是对生灭、断常、一异、来去四法而说不生不灭、不断不常、不一不异、不来不去四种中道。因为诸法实相本来是非生非灭、非非生非非灭，离四句绝百非[2]，不著一切法。生灭亦是相待而说，若能悟入诸法实相本来空寂，远离二边之见，不著于任何一法，即是八不中道观。吉藏大师为了使修学佛法的人不著二边之见，依据缘起性空之理而建立中道观。使学教之人不堕二边之见，了达诸佛说法之本意，由此能够断惑证真，悟入诸法实相。

无所得观是般若思想的最究竟境界，也是三论宗般若思想的主要部分。吉藏大师认为事物的本体是无自性的空寂，非可用语言、行为、思惟所能表达，是一种无所得的境界。因此，“无所得”即是般若思想的体现，此般若无得的思想也是建

---

① 八不：即八不中道，又名八不正观，或八不中观，即不生不灭、不断不常、不一不异、不去不来。中道是中正不偏的意思。此八不是三论宗的主要思想依据，此“不”是泯义、破义，并非对于“有”的“无”，而是超越有无的“中道”。是一种对于一切法有无的否定。主要是对生灭、常断、一异、来出，八种概念的否定。说明诸法的生灭异相皆是缘起的假名而已，而众生把它执著为实在，堕于无因邪因断常等诸见中。

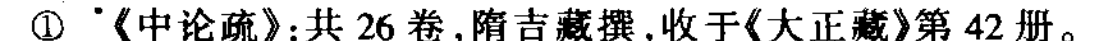
② 四句百非：三论宗为拂去众生之有、无等迷见邪执，说真空无相不可得之理时，所常用的语词。佛教之真理，非“四句”可释，亦超“百非”所明，故云“四句百非”。所谓“四句”是指两个关系项作逻辑组合时所得的四个句子，如“有、无、亦有亦无、非有亦非无”及“常、无常、常亦无常、非常亦非无常”等皆言四句。所谓“百非”，即百种否定之意，亦即否定所有的执着。

立在缘起性空的基础之上。在吉藏大师看来“无所得”是一切佛法之精义，佛说一切法无不是在显示无所得之理，如果离开无所得别无佛法可言。吉藏大师在《中论疏》卷二[①] 中说：“佛虽说一切名教，意在无所得一相一味，谓离相、解脱相。”说明一切佛教经典都是在申明无所得之旨，所以吉藏大师说：“得与无得，盖是众经之旨归，圣观之渊府。”[②] 这就是说“无所得”即是如来出世说法之本意，也是般若思想的中心之所在。吉藏大师认为一切佛教经论之所以倡导“无所得”之义，乃是因为心有所得、法有所执是一切有情的烦恼和痛苦的根源。所以，要消除烦恼和痛苦就必须首先断除“有所得”之心。因此，吉藏大师说：“若有所著，便有所缚，不得解脱生老病死忧悲苦恼。……故有依有得为生死之本，无依无著为经论之大宗。”[③]



（三）二谛观

我们已经知道三论宗的根本理论是缘起性空思想，从某种意义上说，缘起性空的另一种表现形式就是真俗二谛。“真谛”又名第一义谛或胜义谛，“俗谛”又名世俗谛或世谛。真谛是讲“空”而俗谛是说“有”，所以真俗二谛又叫做空、有二谛。所言“谛”者，是真实不虚的意思，也就是真理的意思。这里言“谛”者有五义：一者是依据真实理而说，所说还是真实之理，所以名为谛；二者是如来诚谛之言，所以名为谛；三者是说有



① 《中论疏》：共26卷，隋吉藏撰，收于《大正藏》第42册。

② 《法华游意》，吉藏大师著，《大正藏》卷34，第637页b。

③ 《三论玄义》吉藏大师著，《大正藏》卷45，第7页a。

说无之教义，确实能表达中道之理，所以名为谛；四者是如来所说之大法确实能利益众生，所以名为谛；五者是如来所说之大法是不颠倒法，所以名为谛。假如说二谛是真理者，俗谛即是相对的真理，因为俗谛是对真谛而言，为凡夫而言世间一切法是实有，对圣人而言，圣人有智慧不同于凡夫之见。也可以说俗谛是世间之真理，真谛是出世间之真理。但这是就一般理论上对二谛的认识。

今三论宗解释真俗二谛者，有两种不同：一是以真谛为理，即诸法皆是空实相之理；以俗谛为教，即世间因缘所成而有的假名语言文字。此世间语言文字可以表达诸法实相之真理，如来借此缘起之法来说明真如法性之理，所以说俗谛是教。二是说非空非有是中道，说空说有皆是方便，真俗二谛皆是言教。因为真谛谈空俗谛说有，此真空俗有皆是如来方便之所说，真如法性之理唯有一个，非言说相表、离言绝相，是为中道实相之理。因此三论宗主张真俗二谛皆是言教，也是无自性的缘起法，对空说有、对有说空，空有皆是相待之假名。真俗二谛从名相而言，空、有是相对立的二法，但从本性而言是相互统一的。如经中所说："空即是色，色即是空"，此色空二法是相即不二的。所言"色即是空"者，是说缘起之法是无自性的，无自性即是性空；"空即是色"者，是说性空不碍缘起，也就是说性空必定是缘起之法。此"有"是以空而言有，是不离空之有；"空"也是因有而说空，是不离有的空。空有不二才是真俗二谛的真实含义。如果见有作为定有，闻空作为定空，亦是二边之见，生死之根本，非二谛之本义。今言真俗二谛的空、有二义是相待缘起，对空说有、对有说空，虽谈空不住空，

说有不著有，以此空有圆融、相即无碍，若能依此修真俗二谛观者，才可以说是掌握三论空有二谛之基本内涵。

所言“二谛观”者，即是用真俗二谛修观。修二谛观有多种形式，有真俗二谛观，有中道二谛观，有中假二谛观。今明真俗二谛观者，观俗谛缘生如幻。如《大品般若》有十喻：谓了解诸法如幻、如焰、如水中月、如虚空、如响、如乾达婆城、如梦、如影、如镜中像、如化。并且《金刚经》也说有六喻，如偈云：“一切有为法，如梦、幻、泡、影，如露亦如电，应作如是观。”如此观一切法无自性，虚幻不实，皆是缘起假名。使众生能依此俗谛而悟入真谛，认识诸法无自性唯有假名而无实体。观真谛本来不生，今亦不灭，外无名相，内无所得。本性空寂，了无一物，一法不可得。如此观照，名为真谛观。《十二门论疏》云：“言满大千，实无所说，岂可处闻乎？故其说法者无说无示，其听法者无闻无得也。”[1] 如《金刚经》云：“须菩提，如来说法者无法可说，是名说法。”[2] 若能如此观者，名为真谛观。俗谛如幻如化，虚假不实。真谛不生不灭，自性本空。真俗二谛，二而不二，名为中道观。不二而二，名为二谛观。如此教理合说名为中假观。



三、三论宗在中国佛教史上的地位及其影响

任何一个学派的形成对当时的文化和其后的历史发展都

① 《十二门论》序分，《大正藏》卷42，第173页c。
② 《金刚般若波罗蜜经》，鸠摩罗什译，《大正藏》卷8，第751页c。

会产生很大的影响,这是一种事物发展的自然规律。但由于各自的学术思想的侧重面不同,其对文化历史的发展影响轻重也有所不同。今三论宗是中国佛教思想的主要组成部分,在三论宗未形成之前,中国的佛教是诸师并起自称一家,皆以自己的主张为佛法正教来排斥他家。大多以小乘思想为主,没有一个正确的标准来衡量谁是谁非,所以当时的佛教局面非常的良莠不齐。并且大乘佛教思想由于"玄学"的影响,皆以"格义"来解释"般若"之义,对大乘佛教的发展产生了不良影响。因此,三论宗的形成对当时的佛教起到了"拨乱反正"的作用,使当时的佛教学者认识到了正确的大乘佛教思想体系。如道安、慧远、僧肇等人皆从于罗什法师学习大乘"般若"思想。由此可见,三论宗的形成对中国佛教历史的发展起到了巨大的推动作用。今大致综合为以下几个方面:

1、三论宗的形成促使了中国佛教宗派的形成。因为三论宗是中国佛教八大宗派中形成最早的一个宗派。当然也有人认为天台宗是中国佛教形成最早的一个宗派。因为如果从一般佛教历史的发展而言智者大师早于吉藏大师。但对于这个问题学术界仍有争议。如果从各自的思想正式形成的时间看,三论形成于吉藏大师,而天台则实质上形成于智者大师的弟子章安大师。从此意义看实际上三论宗是中国佛教史上形成最早的一个宗派。而且也正是由于三论宗的形成,促使了后来各家立宗兴派以发扬自己的学术思想,从而促成了中国佛教宗派的兴起。并将中国佛教推向了一个新的阶段,对大乘佛教在中国的发展起到了很大的促进作用。

2、推动了中国大乘佛教思想的形成。由于三论宗的思想

产生在当时小乘佛教盛行的时期，是在破斥了当时的小乘成实[①]、俱舍[②] 等诸师的基础上，发扬了大乘佛教般若思想。在三论思想未传来之前，中国佛教对大乘和小乘思想没有严格的界限区分，各方一直是自说自大贬低他人为小。自从罗什的三论思想在关内传扬以后，人们才真正认识到了佛教大乘般若思想体系，弃小乘教义而归大乘思想体系。所以自从三论宗判释了大乘与小乘的分界线以后，小乘思想在中国汉地佛教中逐渐失去了地位，从而形成了中国以大乘佛教为主的新局面。

3、发扬了大乘佛教的般若思想。三论宗的主要思想是以"般若"为主，般若思想是大乘佛教的重要理论基础。诸佛菩萨以般若智慧而断除一切烦恼，证得菩提。众生由于无明所障缺少般若智慧，所以轮为六道生死不能解脱。而今三论宗认为"般若"是离四句绝百非、非空非有的中道实相。认为"般若"是佛教理论的最高思想境界。三论宗成为弘扬般若思想



① 成实：依《成实论》而立的学派。为中国十三宗之一，日本南都六宗之一。《成实论》的作者为4世纪印度的诃梨跋摩(Harivar - man)。其人初学有部的思想，后研究大小乘诸部，乃撰《成实论》二十卷。以接近于大乘的教义批判各部派，相对于小乘说"我空法有"而立"我法皆空"。但此论在印度并未形成一个宗派，姚秦·弘始十四年(412)鸠摩罗什汉译此论后，在中国佛教学者间遂形成研究风气，有很多学者研习。

② 俱舍：即依《俱舍论》而立之小乘宗派。我国十三宗之一。相对于成实宗被称为小乘空宗，俱舍宗则被称为小乘有宗。其学者被称为俱舍师。初由世亲入迦湿弥罗国学毗婆沙之义，其后根据大毗婆沙论，及参酌经量部之义，造阿毗达摩俱舍论，批判说一切有部传统之说。时有众贤论师，撰俱舍雹论，破世亲新说，又造阿毗达摩藏显宗论，显扬毗婆沙宗义。尔后，德慧、世友、安慧、陈那、称友、增满、寂天等诸师相继制疏，以释俱舍论，遂缔造说一切有部教义之新纪元。

的主要宗派。因此，三论宗的形成将般若思想推向了佛教的最高思想理论殿堂。

4、三论宗的思想推动了中国传统文化与佛教文化的共同发展。三论宗形成之时正是南北朝“玄学”盛行时期，佛教的“般若”思想对当时的传统文化“玄学”思想的发展起到了很大的影响。玄学认为“虚无”即是佛教般若思想的“空”，二者是平等一致的，佛教学者道安等也用玄学“虚无”来解释般若“空”的思想，史称为“格义”佛教。而三论宗的形成不仅纠正佛教的错误认识，同时也推动了玄学的更大发展。由此可见，三论宗般若思想的发展大力推动了中国传统文化与佛教文化的共同发展。

5、三论宗经论的翻译和注疏为中国佛教史增添了辉煌。众所周知罗什所翻译的经论为中国佛教翻译史创造了奇迹。罗什法师所翻译的经论词句华丽、文体通俗，使那些非常绕口晦涩的经文变为流畅通俗、言辞华丽的中华变体文。他还对当时流通的大部分经论重新翻译。其主要以“般若”系为主，是中国佛教翻译史上的四大翻译家之一。吉藏大师也是一位善于著述、博学多闻的僧人，他的注疏有一百余卷，四十多部。吉藏大师的三论注疏记载了中国佛教史上的一些重要文献资料，是中国佛教历史上历代高僧中少有的。

由此可见，三论宗的形成和发展对中国佛教以及中国传统文化都起到了很大的推进作用，使佛教成为中国传统文化的一个重要组成部分，并且形成了大乘佛教思想在中国以及向世界发展的源渊。

四、研究三论宗的现实意义

在今天一般来说,大多数研究佛教的学者一提到“三论宗”,首先认为三论是一门善于辩论的学说,甚至有人说三论是一种“诡辩论”,是只破他人思想自己没有主张的宗派。因此,有人也就认为这也是三论宗衰败的主要原因。虽然这些说法也不是没有道理,但并不能说是最正确的认识,三论宗的衰败有众多原因在内,不能都归于三论的思想孤僻的缘故。再者虽然三论学是古老的传统学说,但其思想理论和文化价值对我们今天正确认识和了解佛法有很大帮助,对于研究佛教在古代的传播和中国佛教的发展都有重要意义。因此,我们今天研究三论学仍然有很高的学术价值和重要作用。



(一)文化价值和哲学价值

三论学摄取了中国传统文化之精华,具有很高的文化和学术思想价值。我们今天研究三论学对研究中国的传统文化有很大帮助,因为三论学是在对传统文化的吸收批驳和推进的基础上建立的。所以三论学中包含了大量的传统文化思想,是研究中国传统文化的“百科全书”,对此事海内外已经有不少学者开始注意。比如要研究魏晋玄学就不能离开三论学,三论学中般若“空”的思想的形成和发展,对玄学“无”的思想完善和发展起到了很大推进作用。玄学本来是在老庄思想的基础上形成的,其思想理论又不同于老庄思想。而其“无”的思想与老庄“‘无’为万物之本”的思想又绝然不同,反而与

佛教的“空”有些接近，当然也并不同于佛教的“空”的思想。这说明玄学的“无”受般若“空”的思想的影响是无可非议的。虽然玄学“无”是指虚无之无，而般若“空”是指自性空之无，二者有根本上的不同，但从某种意义而言有其必然的连带关系。比如玄学主张“以无为本”，认为“无”是万物之根本；而三论学主张“诸法自性本空”，认为“空”为诸法之实相。由此可见，玄学在很大程度上受到了三论学思想的影响。

如果就三论学的哲学思想而言，无论其思惟逻辑还是形式逻辑都有很高的学术价值。因此，三论学的发展在很大程度上推动了佛教逻辑学的发展，如果要研究佛教逻辑学必定要很好地研究三论学，所以说今天研究三论学对于研究佛教逻辑学有很大帮助。佛教逻辑学是一门非常重要而且学术价值很高的学科研究，研究佛教逻辑学对于研究人生观和宇宙观有很大的帮助，因此今天有越来越多的人投身于这项研究。从形式逻辑而言，佛教主张诸法因缘和合而生，所以说诸法无自性毕竟空。如《中论》云：“若谓是生生，能生于本生；生生从本生，何能生本生。”[①] 此即是说因此法是由本生所生所以名为“生生”，既然生生是从本生所生，那生生又怎么再能生本生？所以说生生生本生者不能成立。如果从思惟逻辑而言，佛教主张诸法本自清净不生不灭，所以说诸法无生。如《中

① 《中论》卷2,《大正藏》卷30,第9页b。意思是说：如果说生生能生本生者，此生生即是从本生而生，又如何能生本生？因为所谓“生生”者，是从本生而生所以名为生生；言“本生”者，是能生此生生所以名本生。现在既然生生是从本生而生才有，那也就是说在本生未生之前还没有生，那未有之法又如何能生本生？所以说生生不能生本生。说明了诸法本自不生，自性本自清净毕竟空寂。

论》云："诸法不自生，亦不从他生，不共不无因，是故知无生。"[①] 此即是说诸法即不从自生也不从他生，也不是从共生或无因生。如果说诸法不自生、不他生、不共生、不无因生者，诸法即是自性本空毕竟无生。由此可见，三论学是一门非常重视逻辑的学科。我们今天研究三论对研究逻辑学有深远意义。

（二）三论对佛教其他各宗的影响

佛教的根本思想是"般若思想"，而般若思想最主要的组成部分就是"空"的理论。三论宗所依据的就是般若学，而所主张的就是"性空"思想。所以说三论宗的形成对中国佛教的各个宗派都有很大的促进作用。如：天台宗的"三谛圆融"思想就是依据龙树的《中观颂》"众缘所生法，我说即是空，亦为是假名，亦是中道义"[②] 所建立的；唯识宗的"三无性"说就是依中观学的"无自性"的理论建立；华严宗的"法界圆融"说就是依三论宗的"缘起性空"思想而建立；净土宗的"自性净土"也是依三论宗的"自性空"的理论所建立；禅宗的"明心见性"



---

① 《中论》卷1，《大正藏》卷30，第2页b。意思是说：诸法不从自己生，也不从他法生，如果自他不生者，共因缘也不应有生，如果自他共有因不能生者，无因更就不能生。说明诸法不生不灭本自清净，皆是众生虚妄分别而有，所以说是诸法是假名而有。诸法如果自生者，则有无因之过失；如果是他生者，则有无穷之过失；如果是共生者，则有自他二重过失；如果是无因而生者，则有破坏因果法则的过失。

② 《中论》卷4，《大正藏》卷30，第33页b。意思是说：众因缘所生的法是自性空无有自体，自性空者即是假名义，自性空者也是中道义。说明因缘法、自性空、假名、中道在中观学而言是一体异名而已。而天台学者认为因缘所生法即是空谛、也是假谛、也是中道谛，所以主张三谛圆融。此是不同的宗派对佛法的不同理解和主张，这在佛教各宗派中是正常现象。

以及密宗的“即身成佛”说皆是依三论宗的“自性清净”说理论而建立。三论宗的形成尤其对中国禅宗的发展产生决定性意义，禅宗的“不立文字，明心见性”就是三论学的“性空缘起”说，认为一切法皆是因缘和合而生，不能执著于文字、语言之间，应“得月妄指”[①]。对华严宗的形成也有重要作用，华严宗所主张的“一念无量劫，无量劫于一念”[②] 的思想，就是建立在三论宗的“无自性毕竟空”的思想基础上。诸法只有在无自性毕竟空时，才能于一念间含摄无量劫，而无量劫也全部摄在此一念间。由此可见，三论宗的形成对中国佛教后来各宗派的形成和发展产生了重大的推动作用。

(三)研究三论对正确认识和修证佛法有指导作用

佛说法皆是对治法门，对于不同的众生佛说不同的法门，所以说佛法有八万四千法门。而学教之人又过于执著于佛教的经典文字，认识和理解佛法大多是依经解意，这样就更加使佛法花样百出，没有一定的规律和原则，甚至使不少学教之人

---

① 得指妄月：是佛经中的一种比喻。有人本不知月在何处，知道者用手指指引导人看见月在天上。比喻众生不知佛法意，佛用言教方便教化众生，认识佛法的精神和意义。说明如果当我们领悟了佛法大意时，就不应再执著于佛法的经典言教之上，而应领悟佛法的真实意义所在。如同得知月在天上就应当不再守住手指不放。

② 一念摄无量劫，无量劫于一念：此是华严宗的法界圆融思想，意思是说：我们的一念能包含无量世界，此无量的世界也能含摄在我们的一念中。如同一个用金做的金狮子，任何一处都含有整体狮子的金含量；比如我们身体的任何一点血液都含有身体全部的细胞成分。这说明世界虽然很大，但我们如果仔细观察思惟，当我们在定中观想时，我们的一念思惟能含摄三千大千世界，此三千大千世界也就在刹那间摄于我们的一念中。

走的离佛法越来越远，以致成为邪执邪见。如果对三论宗有所研究那对于正确认识和理解佛法是一个很大的帮助。因为三论宗的宗旨即是“破邪显正”，所谓破邪者即是破学教之人对于佛法的执著和错误见解，言显正者即是显佛教无所得之中道正观。在佛教各宗派之间对佛法的认识和理解有很大差别，比如小乘人认为佛说四谛、十二因缘、八正道、三法印等一切法皆是实有，主张三世实有真实不虚。而大乘人认为佛说一切法皆是对治法门，佛说小乘法不是执小乘法实有，而是因小乘法是要人们认识世间法是无常，离苦而得乐悟入大乘实相法门。由此反而又执佛说大乘法是实有，此等学人如果执大乘法是实有也是一种执见，不能悟入佛法之本意。所以在三论宗的思想中主要以破他人的思想执见为中心，只有正确认识和理解佛法才能正确修证佛法。在佛法的修行过程中有很多人虽修行佛法而却成为邪见者，就是因为没有正确理解佛法的精神和思想。吉藏大师在《三论玄义》中说：“破邪则下拯沉沦，显正则上弘大法”，此即说明三论破邪者能拯救一切沉沦的众生，同时也弘扬了大乘佛法。又僧叡《中论·序》云：“百论治外以闲邪，斯文袪内以流滞。”此即是说明《百论》主要在破外道而使其改邪回归到正教，《中论》主要在破内教之邪见使佛教大法得以流畅。由此可见，研究三论宗对于我们正确认识和修学佛法有很大的推动作用。



（四）研究三论对正确认识事物的现象有启发作用

佛学是一门研究宇宙观和人生观的学科，佛教主张宇宙

万物皆在刹那生灭变化，众生是由四大五阴组合而成，没有一个实在的自体存在不变，所以说诸行无常、诸法无我。我们世间人一般来说大都认为这些都是常住永恒不变的，才会去追求和贪著世间名利，造种种业去流转轮回生死不能出离。这主要是人们对世间事物的现象认识得不够正确所致。佛法是智慧之路，能引导众生走向解脱的大道，所以我们通过修行可得到解脱。但这种修行实质上就是在日常生活中通过对事物的生灭变化现象认识到诸法的无常性，从而断除众生的贪瞋痴名利之心，使众生本具的清净自性显现出来。

但要正确地认识和观察事物的生灭现象，体悟事物的诸法实相并不是一件很容易的事，而是要具有真实的智慧和无私的平等心。正因为我们众生皆有名利之心，所以平常所认识的事物现象都是颠倒错误的，并没有认识到事物的本来面目。甚至有更多的人因为文字的执著成为执知邪见。所以学习和修证佛法对人们正确认识事物的客观规律有很大的帮助，而在佛法中三论学最重视“般若”思想，而“般若”又是整个佛法之精神所在。因此，我们研究三论学对认识事物的发展变化和本来面目有很大帮助。比如人们一般都认为事物的运动是“从此到彼，由彼来此”的轮流变化，可在三论学中认为这种运动只是事物的表面现象而已。也就是说这只是一种假相，实际上事物是本来没有什么运动变化可言的。因为诸法无我本自清净无有自性可得，没有一个真实的自体存在，那还有什么运动变化可言。如《中论·去来品》中所说：“去者则不

去，不去者不去，离去不去者，无第三去者。”[①] 这说明去者、去法和去时三法都无实体，所以去法也就不能成立。其实诸法不仅没有去来的现象，诸法也没有真实的生灭现象，也就是说诸法根本上从来就没有生灭变化，我们所见的事物生灭变化也是一种假相而已。如《中论》最初就说“不生亦不灭，不常亦不断，不一亦不异，不来亦不去”的八不思想，说明诸法无我自性本自清净，只因众生虚妄分别而有贪瞋痴等烦恼。如果人们能够正确认识和观察事物本来自性，见到诸法实相就不会有生死流转，自然得到究竟解脱。由此可见，研究三论宗对正确认识事物的客观现象有很大的启发。

结　论



本文从以上几个不同方面阐述和说明了三论宗不仅是种古老的传统宗教，也是一门具有很高的学术价值和哲学理论的社会学科。我们学习和研究三论学不仅对正确地修证佛法和认识理解佛法有很大帮助，同时对研究和探索宇宙观和人生观也是不可少有的先导。无论从三论学对传统文化的影响也好，还是三论学自身博大精深的理论也好，都是我们今天研究和探索的对象。只有积极地研究和探讨三论学，充分地发挥三论学的思想理论，才能打开人们对宇宙和人生的神秘认识观，从而能够正确认识和观察事物的发展规律，真实体悟诸法无常的道理，断灭众生的虚妄分别和贪瞋痴等烦恼，而证得

① 《中论》卷1，《大正藏》卷30，第4页a。

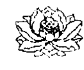
诸法不生不灭的究竟涅槃。从三论宗在中国发展的坎坷历程，就可以知道研究三论宗的学术价值和三论宗对中国佛教发展的巨大影响。祈愿更多的人投身于三论学的研究，对当今人们对名利、金钱等的无尽追求以及享乐主义者一个“黄牌”警告，使人们能够从对五欲的追求中清醒过来，更多地为人类社会和地球环境做出有益的贡献；使人们认识到人生的短暂和无常，把握人生积极为众生服务，忏悔自己的业障；使人们认识到世界的无常，同心协力爱护和保护我们所依赖生存的世间。



吉藏大师与三论宗

序　言

吉藏大师是中国佛教史上的一位高僧，也是中国佛教三论宗的真正创立者。虽然今天的中国佛教渊源于印度，可是已经发展成为具有中国传统文化特色的中国佛教，而且与原始的印度佛教有着明显的区别。就三论宗来说吧，它的源头是印度的中观学派，可是，中国的三论宗思想与印度的中观思想相比有很大的差别。中观学在印度作为大乘佛教的初期思想，仅局限于“空”的思想范围之内，与瑜伽师讲的“有”形成对比。可是传入中国之后，经罗什、僧肇、僧朗、法朗等历代高僧大德的完善，到吉藏大师时基本上已经形成了具有中国传统文化雏形的中国佛教思想。即以“般若”思想为中心，形成一种“空是有空，有是空有；空有有空，相即不二”的中道思想。尽管三论宗的后人都推崇龙树为三论宗初祖，罗什为中国三论宗之初祖。可是，实际上真正完成三论宗思想体系的是隋代的吉藏大师，这是历史已经公认的。但对于吉藏大师的事



迹和佛学思想很多人并不是真正了解。本文将本着客观的原则叙述吉藏大师对中国佛教的贡献和一代宗师的佛学思想。

一、吉藏大师的生平事迹

吉藏大师出生于梁太清三年(549),祖籍是当时西域安西(今伊朗),本姓安,为中国佛教史上著名翻译家安世高的后代,所以有“胡吉藏”之称。祖先为了避难移居交东(今广西一带),后来迁移到金陵(今南京),吉藏出生于金陵。幼年时期,父亲带他去见真谛三藏大师(499—569),而取名为吉藏(吉者,善也;藏者,摄持也。吉藏者,摄持美善也)。其父亲是虔诚的佛教徒,后来出家取法名道谅。吉藏七岁时从兴皇寺法朗(507—581)出家,从法朗听讲三论义理。吉藏从小聪明绝伦,记忆超凡,对法朗的讲述过目不忘、闻即能诵。十九岁时处众复述法朗讲义,一字不漏,每当讲经之时,法朗常令吉藏代讲。这样吉藏逐渐名声大振,传遍京城。二十一岁受具足戒后,坐夏学律,持戒修禅,冬夏四季,无有懈怠。三十三岁时,声望高传,风采非凡,吐纳义旨,深受陈桂阳王敬佩。隋建立以后吉藏受别请进住会稽(今浙江绍兴)嘉祥寺讲经十五年,听众常不下千余人,并著章疏,故后人称嘉祥大师。

隋开皇末年,隋炀帝(605—618 年在位)建四道场,即扬州慧日寺,长安清禅寺、日严寺、香台寺。于大业二年(606)吉藏奉召入慧日寺,著述三论著作。隋建都长安后,又别请吉藏入京师进住日严寺,后又居住廷兴寺,吉藏大师大部分著疏是在日严寺完成。他于唐武德六年(623)居住真际寺圆寂,终年

75岁，僧腊68年。圆寂前著《死不怖论》云："夫含齿戴发，无不爱生而畏死者，不体之故也。夫死由生来，宜畏于生，吾若不生，何由有死？见其初生，即知终死。宜应泣生，不应怖死。"落笔而卒。说明人不应怕死，而应怕生，因有生必有死以警策后人。

吉藏大师为两代国师，深受陈、隋、唐三朝王室敬重。曾经与被齐、陈、周三代尊称为"三国论师"的僧粲辩论，吉藏大师为论主陈词说："以有怯之心，登无畏之座，用木讷之口，释解颐之谈。"如此对引飞激，注赡滔然，往复四十余次，僧粲无言以对，吉藏大师大获全胜。人们纷纷倾囊布施供养，吉藏用此大兴佛教。晚年写《法华经》两千部，并造佛像二十五尊，安置于自己的房舍，而自己住于侧面的卑室。朝夕相继，竭诚礼忏。在唐高祖李渊时(618—626年在位)，为解决僧制混乱，在长安设立十大德统领僧众，吉藏为其中之一。吉藏在临终前还为唐高祖上遗表，云："藏年高病积，德薄人微，曲蒙神散寻得除愈，但风气暴增，命在旦夕，悲恋之至，遗表奉辞。伏愿久住世间，缉宁国家，慈济四生，兴隆三宝。"储后诸王并具遗启累以大法。祝国家昌盛，佛教兴隆。圆寂以后，唐高祖诏令慰赠，东宫以下，诸王公王后，并致书慰问，赠钱币吊念。秦王偏所崇礼，乃通慰曰："诸行无常，藏法师道济三乘，名高十地，惟怀弘于般若，辩囿包于解脱，方当树德净土，阐教禅林，岂意湛露晞晨业风飘世，长辞柰苑遽掩松门，兼以情切绪言见存遗旨，迹留人往弥用悽伤。"从唐太宗的吊唁可见当时的朝廷王室对吉藏大师可以说是推崇备至了。他不愧是名垂千古的一代宗师。



二、吉藏大师的三论思想

三论宗思想虽然渊源于印度中观学派，可是三论宗的形成却在中国隋代时期。尽管有僧朗、僧诠、法朗等三论的先驱者开创了三论先河，但是真正完成三论思想体系的却是吉藏大师。如果没有吉藏大师的卓越成就，可以说就没有后来的三论宗，因此吉藏大师是三论宗的集大成者。三论宗由此而崛起，开启了中国佛教的宗派之先河，标志着中国佛教的真正成熟。宏扬三论思想是吉藏大师毕生的事业。

(一)判二藏教

"判教"是中国佛教的特色，是中国的高僧大德对如来一代时教的判释。在印度只有佛教部派之分而没有宗派之分。其实中国的宗派大致相当于印度的部派佛教，都是佛教发展到高潮的一种标志。同时由此也就导致了佛教后来的衰败。在中国最早出现判教的是成实师，他依据《涅槃经》的"五味"[①] 而判如来一代时教为五时教。后来天台宗继承了成实师的五时判教而建立了天台宗的五时八教。吉藏大师为了破斥当时盛行于江南的小乘成实师而大弘三论，以二藏教而破斥成实五时教。因此三论宗判释如来一代时教为"二藏"。

---

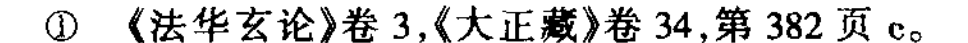
① 涅槃五味：这是成实师为了判如来一代时教为五时，而从《涅槃经》中所引证的依据。即《涅槃经》云：从牛出乳，从乳出酪，从酪出生酥，从生酥出熟酥，从熟酥出醍醐。在这里成实师引此五味与佛说法相配成为五时教。即从佛出十二部经，从十二部经出修多罗，从修多罗出方等经，从方等经出般若波罗蜜，从般若波罗蜜出大涅槃。

所谓二藏者，即声闻藏和菩萨藏。吉藏大师主张一切佛教经典就其根本精神而言皆是平等、无有高下浅深之分。但由于众生根机不同而佛陀随机说法，因此才有大小二藏，并无五时八教之说。判二藏教者有经论可证，而判五时八教者乃人师自说，而非佛法之本意。吉藏大师在《法华玄论》卷三中说："释论云：佛法有二道：一者声闻道，二者菩萨道。《大品经》云：字有二种：一半字，二满字。为声闻说半字，为菩萨说满字。又《法华》云：昔于波罗捺为声闻转小法轮，今始于拘尸那城为诸菩萨转大法轮。……又以理推之，众生根有二种：一堪受佛道，二不堪受大道。堪受佛道为说佛道，名为大乘。不堪受者为说小乘。故知但应有二，不应立三也。"[①] 由此可以说，吉藏大师将如来一代时教判为二藏是有经论可证，而不同于其他宗派判教只是自宗人师自说，违背如来说教之本意。三论宗为了破斥他宗的错误判教而申展如来正教，方便判圣教为二藏。吉藏大师在《三论玄义》中说："但应大小二教，不应制于五时。"因此，佛法虽然深广无尽，但不出此大小二藏，此二藏总摄一切经教。这就是吉藏大师的"二藏"说。



（二）于教二谛说

吉藏大师将这真俗二谛分为"于二谛"和"教二谛"，由此"于教"二谛建立了三论宗的二谛学说。所谓"于二谛"者，即是指诸佛在方便说二谛时，所依据的两种方便道理。这空、有两种道理虽然是方便假说，但对于众生而言是"实"，所以称为"谛"。所谓"教二谛"者，即是指诸佛依此二谛所说的教法，既



① 《法华玄论》卷 3,《大正藏》卷 34,第 382 页 c。

然所依二谛是教，那么所说之法还是教。诸佛所说之法皆是诚谛之言，所以称为“谛”。

此于教二谛是吉藏大师依据《中论·观四谛品》中的“诸佛依二谛，为众生说法，一以世俗谛，二第一义谛。若人不能知，分别于二谛，则于深佛法，不知真实义。”[①] 这一偈颂而建立的，吉藏大师认为“诸佛依二谛，为众生说法”，说法就是“教”。既然诸佛说法所依的二谛是教，则所说的法还是二谛，此二谛亦是“教”。一般其他宗派认为真俗二谛中俗谛是“教”，真谛是“理”。而今吉藏大师则认为真俗二谛皆是言教。因为俗谛是对于世间凡夫而言，对于凡夫来说世间山河大地一切万物皆是实有。因为众生愚痴不知是假有，但对于圣人而言世间是假有，因缘和合没有实体，此“空”对于圣人来说是实，而“有”对于凡夫亦是实。所以称为“于二谛”。诸佛依此于二谛为众生所说之二谛为“教二谛”。因此，于、教二谛皆是言教，真如之理非言语所能表达，非空非有、离四句绝百非，诸法实相之不二法门是为一实相理。

（三）破邪显正

“破邪”是三论宗的特点，三论宗就是以破教内外一切邪见而立宗。因此，三论宗是“破而不立，言而无当”，破邪即是显正，破邪之外别无正可显。诸佛说法亦是对治众生之病，因为众生有“空”、“有”等虚妄分别，为执有者说空，为著空者说有，如果众生有无之病被除，则诸佛之教亦无可著。所以说，为“破邪”而显正，当邪见已除时“正”亦不留，破邪与显正亦皆

---

① 《中论》卷4，《大正藏》卷30，第32页c。

是言教。本来无“邪”可破，亦无“正”所显，皆是众生妄心而生。真如实相言语道断、心行处灭。因此，吉藏大师在《三论玄义》中说：“夫适化无方，陶诱非一。考圣心以息患为主，统教意以通理为宗。……但论虽有三，义唯二辙：一曰显正，二曰破邪。破邪则下拯沉沦，显正则上弘大法。故振领提纲，理唯斯二。”[①] 此即是说明三论宗破邪是为了拯救沉沦的众生；显正是为了弘扬大乘佛教的正法。正是由于三论宗的兴起才使小乘教在中国大地上逐渐灭绝，大乘佛教由此而大兴于华夏，推动了中国大乘佛教的迅速发展。

三、吉藏大师的般若思想



吉藏大师破斥小乘的目的在于弘扬大乘佛教思想，而大乘佛教的产生则受到《般若经》的直接影响。般若系经典的出现正是标志着大乘佛教的兴起。而般若思想的主要义理表现在“缘起性空”和由此引申而来的“中道观”，由中道思想而达到“般若无得”，此无所得即是般若思想的最究竟智慧。

（一）缘起性空

缘起性空是吉藏大师的般若思想之一，同时也是三论宗的根本理论。所谓缘起性空者，即是说宇宙万有的一切事物都是由因缘组合而成，既然是由因缘所成则一定是无自性的，无自性就是“性空”。《大品般若·道树品》中说：“诸法和合因

① 《三论玄义》上卷，吉藏大师著，《大正藏》卷45，第1页a。

缘生，法中无自性，若无自性，是名无法。”[①]《中论·四谛品》也说：“众缘所生法，我说即是空。”[②]《十二门论》亦说：“众缘所生法，即是无自性，若无自性者，云何有是法。”[③] 这些都是说明缘起性空的经论依据。因此，缘起性空是说世出世间一切诸法，都不是独立的存在，而是由众多因缘和合而产生的。也就是说一切事物都是由众多的因素和条件组合而成的，如果说脱离了其他的因素和必要条件，那世界上的任何事物都是不能产生和存在的。宇宙间的万事万物无不由因缘和合生起而有，所以名为“缘起”。凡是众缘和合生起的事物必然是无自性的。所言自性就是事物自体本性，缘起的事物没有自己的实体本性，所以名为“性空”。

缘起性空是吉藏大师建立般若思想的主要根据，因为“般若”是无自性之空，只有缘起的事物才是无自性的，那么无自性者必定是缘起的。故《中论》中说：“若法众缘生，即是寂灭性。”、“因缘所生法，我说即是空。”[④] 说明了缘起与性空是一体不二的，性空即是缘起。吉藏大师以缘起性空之理而说明宇宙万物皆是空无自性，无自性即是般若实相。

（二）中道观

中道观是佛教各宗派共同的主张，也是吉藏大师般若思想的主要内容。所谓中道者，即是双离二边之见，不著有无、空假二边，离此二边名为中道，以此观万物自性本来寂灭，自

---

① 《摩诃般若波罗蜜经》卷 22，《大正藏》卷 8，第 378 页 a。
② 《中论》卷 4，《大正藏》卷 30，第 33 页 a。
③ 《十二门论》卷 1，《大正藏》卷 30，第 195 页 c。
④ 《中论》卷 2，《大正藏》卷 30，第 10 页 a。

性本自清净，名为中道观。此中道观有二谛中道观、八不中道观、中假中道观、无所得中道观等。

二谛中道者，是说真俗二谛是相待而立，“真”是以俗为真，是对俗谛而说真谛。因此真谛非真实的真谛，是为了说明俗谛是假有，是因缘所成无有自性，而方便说真谛是实，俗谛是假有无自性。“俗”是以真为俗，是对真谛而说俗谛。因此俗谛也不是真实的俗谛，是为了说明真谛是真实法无生灭之法，而说俗谛是假有不实，因缘和合而有。如此说，真俗二谛是相待而有，本来非真非俗，离此真俗二边之见，即是二谛中道。

八不中道者，是对生灭、断常、一异、来去四法，而说不生不灭、不常不断、不一不异、不来不去四种中道。因为诸法实相本来是非生非灭、非非生非非灭，离四句绝百非，不著一切法。生灭亦是相待而说，若能悟入诸法实相本来空寂，远离二边之见，不著于任何一法，即是八不中道观。吉藏大师为了使修学佛法的人不著二边之见，依据缘起性空之理而建立中道观。使学教之人不堕二边之见，了达诸佛说法之本意，由此能够断惑证真，悟入诸法实相。



（三）无所得观

无所得观是般若思想的最究竟境界，也是吉藏大师般若思想的主要部分。吉藏大师认为事物的本体是无自性的空寂，非可用语言、行为、思惟所能表达，是一种无所得的境界。因此，“无所得”即是般若思想的体现，此般若无得的思想也是建立在缘起性空的基础之上。

在吉藏大师看来“无所得”是一切佛法之精义所在，究极

观之，佛说一切法无不是在显示无所得之理，如果离开无所得别无佛法可言。吉藏大师在《中论疏》卷二中说："佛虽说一切名教，意在无所得一相一味，谓离相、解脱相。"① 说明一切佛教经典都在申明无所得之旨，所以吉藏大师说："得与无得，盖是众经之旨归，圣观之渊府。"② 这就是说"无所得"即是如来出世说法之本意，也是般若思想的中心之所在。吉藏大师认为一切佛教经论之所以倡导"无所得"之义，乃是因为心有所得、法有所执是一切有情的烦恼和痛苦的根源。所以，要消除烦恼和痛苦就必须首先断除"有所得"之心。因此，吉藏大师说："若有所著，便有所缚，不得解脱生老病死忧悲苦恼。……故有依有得为生死之本，无依无著为经论之大宗。"③

四、吉藏大师的著述及其对中国佛教的影响

吉藏大师是中国佛教史上著述最多的僧人之一，据有关史料记载其著作有五十多种，一百八十多卷。其中有的已经佚失，现存尚有二十六部。主要有：《大乘玄论》五卷、《三论玄义》两卷、《二谛章》三卷、《中论疏》二十卷、《百论疏》九卷、《十二门论疏》六卷、《法华游意》一卷、《法华义疏》十二卷、《法华论疏》三卷、《法华玄论》十卷、《法华统略》六卷、《维摩经义疏》六卷、《维摩经游意》一卷、《净名玄论》八卷、《维摩经略疏》五卷、《大品游意》一卷、《大品义疏》十卷、《胜鬘宝窟》六卷、《金

① 《中论疏》卷2，《大正藏》卷42，第22页a。

② 《法华游意》，吉藏大师著，《大正藏》卷34，第637页a。

③ 《三论玄义》卷上，《大正藏》卷45，第7页a。

刚经义疏》四卷、《金光明经疏》一卷、《仁王般若义疏》六卷、《无量寿经义疏》一卷、《观无量寿经义疏》一卷、《华严游意》一卷、《弥勒经游意》一卷、《涅槃经游意》一卷等。在这些著作中除了小乘经论之外，吉藏大师对当时流通的主要经论都作了系统的研究和注疏。

正因为吉藏大师是中国僧人中著述最多的一个，所以对中国大乘佛教的发展起了决定性作用。使大乘佛教在中国走向了成熟和兴盛，将大乘佛教推向了高潮。因为吉藏大师继承了先辈的遗教破斥小乘显扬大乘，使大乘佛教有了广阔发展的前景。概括起来说吉藏大师对中国佛教发展的贡献主要表现在这几个方面：

一者，创立宗派。吉藏大师创立了中国佛教史上最早的佛教宗派三论宗，正是三论宗的创立推动了中国佛教宗派的形成，标志着中国佛教进入了新的阶段，同时也由于三论宗的形成而促使了其他宗派的形成，使中国佛教从此达到了佛教在中国发展的最高阶段。而且由于吉藏大师的才学渊博和德高望重，他被尊为隋唐两代国师，执掌当时全国的佛教教务事业，创立了隋唐中国佛教的辉煌时期，由此成为后代弘法的楷模。

二者，著述经论。吉藏大师学识渊博，又勤于著述，是中国佛教史上著述最多的僧人之一。吉藏大师对当时流通的大多数大乘经论都作了新的注疏，使大乘佛经得以广泛流通于社会各阶层。由于吉藏大师博览群书、博古通今，著述时又能够广征博引，他的著作是中国佛教文化宝库的重要组成部分。在吉藏大师的著作中保存了众多的佛教宝贵资料，成为后来



人们研究佛教的重要依据。

三者,弘教传法。吉藏大师一生从事于讲经和著述,讲《法华经》三百多遍、《般若经》一百多遍、其他经论各数十遍。一生广设讲席、盛弘三论。吉藏大师是当时闻名的"义学沙门"。他的佛学思想彻底扫荡了当时小乘佛教学说,使一大批讲小乘经论的法师和学者跟从吉藏大师学习三论,弘扬大乘佛教思想。从此小乘佛教在中国佛教史上退出了历史舞台,大乘佛教得以真正地在中国发展。因此,吉藏大师对中国佛教的后来发展产生了深远影响。

结　论

综合上述内容而言,吉藏大师是三论宗的集大成者,也是印度大乘中观学派在中国的继承和发扬者,同时也是三论宗的终结者。因为三论宗自吉藏大师以后在中国逐渐失去了主导地位,最终被后起的其他宗派所替代。由此可以看到吉藏大师的思想不仅是三论宗思想的代表者,同时也是中国佛教大乘思想的主导思想。吉藏大师一生致力于"破邪",扫荡了当时佛教界最为盛行的佛教学派,成实、地论、摄论、涅槃、俱舍等各家学说,以三论宗的"般若正观"[①] 思想弘扬了大乘佛

---

① 般若正观:此是三论宗的专用名相,意思是指用般若的智慧去观照诸法的实相。凡夫众生由于无明所障无有般若智慧,所以不能正确观察诸法实相,而生起虚妄颠倒心,执世间一切万物皆是实有而起贪瞋痴烦恼,流转生死;圣者断除无明生起正观,观世出世间一切法皆是因缘和合而成,无有自性自体实不可得,而悟中道实相之理。

教精神。对中国佛教的后来发展产生了很大影响,特别是对禅宗、华严宗、唯识宗等宗派的形成有很大的推动作用。吉藏大师作为中国佛教史上最著名的"义学沙门"之一,对中国佛教思想的发展作出了巨大贡献,也由此奠定了吉藏大师在中国佛教史上的重要地位。



三论宗主要典籍之评述

三论宗的主要典籍大致可分为经论和章疏两大部分。就经论而言,三论宗所弘扬的经论很多。择其主要的有四经四论,其中属于"经"的有四大经和四小经,称为"三论十二部"。就章疏而言,三论宗注疏的章疏也很多,其主要的有三玄章、三论疏、三经疏,称为"三三部"。一般来说人们都知道三论宗的思想是依据《般若经》而建立,依三部论而立宗。为了使学者能够更完整系统地了解三论思想,今专撰此文来介绍关于三论宗所依据的经论大概。

一、三论宗所依经论

(一)三论宗所依四部大经

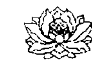
"经"为各宗派之所通用,任何一个宗派并没有把哪几部经作为自己宗派所专用,使得其他宗派不能讲说。可是,每一个宗派却有自己宗派所依据和遵循的固定经典。三论宗本来对于一切经论主张一味平等,没有高低浅深之分。但为了能够与其他宗派抗衡,显示出三论宗的思想有经可依、有经可

证，三论宗的祖师列举了四部经作为三论宗的主要依据经典。

《华严经》：全称《大方广佛华严经》，是佛最初成道后为文殊、普贤、观音等诸大菩萨所说的经典之一。是体现大乘佛教广大圆满、无尽无碍和因行果德如宝华庄严的经典，表现了大乘佛法最高最究竟的思想境界。

此经汉译本有三种：

1、东晋佛驮跋陀罗的译本，名为《大方广佛华严经》，总共有六十卷。后人为了区别于后来的唐译本，又称为旧译《华严》，或称为《六十华严》。此译本的梵文原本有三万六千颂，是由慧远的弟子支法领从于阗（今新疆和田）请来，于东晋义熙十四年（418）在扬州（今南京）道场寺，请天竺三藏法师佛驮跋陀罗译出。初译出时分为五十卷，后改为六十卷，共分三十四品。总共由七处八会的说法内容而组成。



2、《八十华严》，为唐武周时实叉难陀的译本，也名为《大方广佛华严经》，总共有八十卷，称为新译《华严》或《八十华严》。此译本的梵文原本有四万五千颂，是由唐则天武后遣人从于阗请来，并请三藏法师实叉难陀，于证圣元年（695）在洛阳大遍空寺译出。武则天亲临译场首题品名，菩提留志等参与译经，分为八十卷三十九品，由七处九会说法而组成。

3、《四十华严》，为唐德宗贞元时的般若三藏法师译本，名为《大方广佛华严经入不思益解脱境界普贤行愿品》，总共有四十卷，简称为《普贤行愿品》或《四十华严》。此译本的梵文原本有一万六千七百颂，系南天竺乌荼国王亲手书写并遣使从于贞元十一年（795）送赠来唐。唐德宗嘱罽宾三藏法师般若在长安崇福寺译出。分为四十卷，名《普贤行愿品》。

《华严经》为大乘佛教思想建立的依据，也是大乘佛教的根本思想。此经的义理为古今佛教内外学人所一致尊重。自从南北朝有判教以来，一致将《华严经》判为顿教，而判其他经典为渐教或不定教。隋吉藏判三法轮时，以《华严经》为根本法轮，其他经为枝末法轮或摄末归本法轮；天台判在化仪四教中判为顿教；唯识判为中道教；华严自家判为一乘圆教。这说明《华严经》在佛教各宗派中一致被认为是最圆满的顿教法门。

《大品般若经》：全称《摩诃般若波罗蜜经》，共二万二千颂，分为二十七卷，九十品。龟兹国三藏法师鸠摩罗什于姚秦弘始五年(403)在长安译出。《般若经》是印度原始佛教中出现最早的一部大乘经典。在公元前4世纪之末时就有《小品般若》从印度流出。后于179年(汉光和二年)由竺佛朔和支娄迦谶译为《道行般若》，共有十卷本。到三国时有颍川朱士行以《道行》义不足，于260年西行求法，到于阗得《般若经》梵本九十章，遣弟子弗如檀送到洛阳，由竺叔兰和无罗叉于291年共译为《放光般若》，共三十卷。至姚秦时代，有鸠摩罗什大弘龙树学说，在翻译《大智度论》的同时，也译出了《大品般若经》，疑经文有异，即以释论以勘正，文义既俱足，而且经论并翻，所以《般若》的传译是极为完美的。虽然后来初唐玄奘法师依据二万五千颂本重译《大般若经》，第二会七十八卷为《大品般若》。但对于中国佛学的影响还是以罗什译的《大品般若》为最大。

《大品般若》依据经文的次第可分为五重：第一，从《序品》以下至第五品为“舍利弗般若”，主要以佛使舍利弗谈菩萨智

慧，谈菩萨二谛；第二，从第六品至第二十六品为“须菩提般若”，主要以佛与须菩提谈菩萨三解脱门，谈摩诃衍摩诃萨；第三，从第二十七品至第四十四品为“信解般若”，主要以佛与帝释谈般若福德，令初发心者生信解。又为弥勒说菩萨行，令已成熟者入甚深般若；第四，第四十五品至第六十六品为“实相般若”，主要讲说魔幻魔事和阿鞞跋致（不退转）相，令久修之人功深不退；第五，从第六十七品至经末为“方便般若”，主要详说菩萨境行果而以方便为指归。

《法华经》：全称《大乘妙法莲华经》，共二十七卷，分为二十八品。为姚秦弘始八年（406）鸠摩罗什三藏法师译。在罗什翻译之前，西晋太康七年（286），就有竺法护译的《正法华经》十卷，二十七品。在罗什翻译之后，隋仁寿元年（601），又有阇那崛多、达摩笈多重勘梵本，补订了罗什所译名为《添品妙法莲华经》，共七卷二十八品。此三种译本，今皆并存。



今依据此经之内容可分为五门：一者，《序品》，是说明佛说《法华经》之缘起。二者，从《方便品》至《法师品》九品，明法华体无二之法，是开三乘而显一乘，明乘方便乘真实。三者，从《见宝塔品》至《如来寿量品》六品，明法华常住法身之果，是开近显远，明身方便身真实。四者，从《分别功德品》至《嘱累品》六品，明修行法华所生之功德，是说菩萨功德不可思议，明一乘即是菩萨行。五者，从《药王本事品》至经末六品，明流通法华之方法轨则，是属于本经之流通分。

此经二十八品广演大乘教义，明三乘是方便，一乘是真实。一部《法华》的主要思想，无非是在明“开权显实”和“会三归一”。佛昔日说出世三乘皆是真实，修三乘因得三乘果。概

括而言，经文虽然有七卷，但其教义只有二义。一者开方便门，二者显真实义。开方便门者，开二种方便，显真实义者，显二种真实。假三车于门外，为引导贪玩之童子，设化城于中道，以接引疲惫之众生，名为乘方便；皆是吾子等赐大车；既知此息共到宝所，名为乘真实。是为开三乘之方便，显一乘之真实，名为乘方便乘真实。燃灯受记，伽耶成道，王宫降生，双林示寂，名为身方便；逸多不见其始，穷学莫测其终，六趣无以摄其生，力负无以化其全体，名为身真实。是为释迦如来虽生而非实生，虽灭而非实灭。灭而不灭，以显法身常住；生而不生，以明方便应化。名为身真实身方便。真应二身与权实二教皆为《法华》开权显实之要归。

《大涅槃经》：又称《大般涅槃经》或《大本涅槃经》，是宣说如来常住性相、涅槃常乐我净、众生悉有佛性乃至阐述成佛等教义的经典。此经最早传入中国的汉译本是相传后汉支娄迦谶所译的《大般泥洹经》两卷，但早已佚失。又有东晋高僧法显于义熙十七年(417)与梵僧佛陀跋陀罗共译的六卷本《大般泥洹经》。今所流通的汉译本是北凉玄始十年(421)天竺三藏法师昙无谶以沮渠蒙逊之请，在姑藏(今甘肃武威)译出的《大般涅槃经》，共有四十卷，分为一十七品。被称为北本《涅槃》。此经于元嘉七年(430)由凉地传到江南以后，刘宋名僧慧严、慧观等因文言质朴而品数疏简，遂共谢灵运加以修治，并依法显译六卷本《泥洹经》增加品目，改为二十五品，三十六卷。被称为南本《涅槃》。

此经义理丰富而精致，其内容要点，为针对小乘涅槃而说，阐述佛身常住不灭，及常乐我净之义。又不同于大乘中的

三乘五姓之说，而显示众生皆有佛性，一阐提和声闻、辟支佛都当成佛，并广说与涅槃有关的一切菩萨法义。因此，此经可称为大乘佛教的极谈。此经又与《般若》非常相近，皆明佛性者名第一义空；又与《法华》也有相同之处，《法华》“会三归一”的思想与《涅槃》“是三乘之法，说言一乘；一乘之法，随宜说三”是相一致的；也与《华严》相同，皆讲“般若波罗蜜”是佛法之精要。正因为此经畅演大乘教义，议论宏辟，精义叠宣，因而从开始译出以来，即在中国佛教界产生了很大影响。

由于《涅槃经》宣说半满二字，以牛乳五味形容佛所说法的深浅先后，因而启发了中国学者对释迦教相的施设。最早是道场寺沙门慧观以《涅槃经》五味而立五时判教，判《涅槃》为常住教。隋天台宗判五时八教，也判《涅槃》为圆教。唐华严宗判为五教，亦判《涅槃》为圆教。因此，《涅槃经》是各宗判教的依据，为中国佛教的判教作了贡献。在中国佛教史上被认为佛陀最后圆满的说教。



（二）三论宗所依四部小经

这四部小经也是般若性空方面的重要典籍。因为四部大经篇幅太长，不易讲说。所以又列举此四部小经作为讲说三论义理的经论依据。如《大乘玄论》卷五中说兴皇朗讲三论，每次方式不同，共有十条。其中第七条说：“七者或直唱《无行》、《佛藏》等经，然后入论，欲明经论相成，共显一道，经旨可见，论意易明。”这就是说，此四经与三论是相辅相成，以经显论，经论释经。故直唱《无行》、《佛藏》等经，即能达到“经旨可见，论意易明”的效果。但后来这四部小经，只有《维摩诘经》讲说盛行，其余三部就很少有人讲说了。

《思益梵天所问经》:简称《思益经》,是姚秦龟兹国三藏法师鸠摩罗什所译。共有四卷,分为一十八品。此经有三种译本,在罗什翻译之后,有西晋月氏国三藏法师竺法护所译,名为《持心梵天所问经》,共有四卷,一十八品。另外,还有元魏天竺三藏法师菩提流支所译,名为《胜思惟梵天所问经》共有六卷,未曾分品。在此之外,还有明会稽显圣寺沙门圆澄,依《思益梵天所问经》作简注,内容分为四卷二十四品。天亲菩萨曾造《胜思惟梵天所问经论》四卷,经菩提流支译为中文。

此经是一部大乘经典,在显大乘妙理,实相第一义。概述佛为思益梵天等诸大菩萨说诸法空相寂灭之理。所谓梵天者,色界初禅天离欲界之淫欲,寂静清净,故名梵天。此之梵天与外道所说梵天不同(外道所说的是大自在天,为婆罗门教的三大神之一)。初禅有三天,曰梵众天、梵辅天、大梵天。而通常称为梵天者,是指大梵天王而言。大梵天王名曰尸弃,深信佛法。每适佛初成道,必最初前来请佛转法轮。释迦初成道时,亲证无上菩提清净、寂静、光明、无诤;故默然而住,无所宣说。待大梵天来请,世尊受请已,往波罗奈鹿野林中,为五比丘转正法轮。思益是梵天名,或译为持心,或译为胜思惟。此经于十二部经中,属于论议。借问答辩明实相妙理,故名思益梵天所问。

《诸法无行经》:简称《无行经》,为姚秦三藏法师鸠摩罗什译,共有上下两卷。此经有两个译本,另外有隋天竺三藏法师阇那崛多译,名为《佛说诸法本无经》,共有上中下三卷。此经旨在明第一义谛,阐述诸法之实相,本来无有善恶之分别,一味平等。第一义谛者在明一切法无非实相,而实相者无相。

故于第一义谛中，一法不立。所谓一法不立者，非是断灭，而是于相明性，于异明不异。不异者性也，异者相也。法相差异无量无边，法性空寂妙湛不动。

然性相不一，亦复不异。相不异性，性不异相。相即是性，性即是相。不纵不横，不二不别。何以故？良以诸法皆不可得故。诸法性相因缘而现，皆不可得故。性不可得，相不可得，不可得亦不可得。以不可得不可得故，立性相假名。故于第一义中，一法不立，一法不舍。虽立性相假名，而性相皆不可得。如是之法名第一义空。

世尊大觉，洞彻性相。故于空知无量，于无量知空。于空知无量故，以世谛说法。于无量知空故，以第一谛说法。令众生闻世谛，悟入第一义谛，闻第一义谛，悟入涅槃，故说此经。若论无量知空，当知一切法平等，一切法无分别。一切法平等无分别者，即是毕竟空义，无相义、无作义、无生义、无所有义、无取相义、佛义、菩提义。



"行"者，生灭义，取相义、分别义，有起有作义。所谓"无行"者，是言一切法无生，一切法无相，一切法无分别，一切法无起无作，一切法空。所谓"空"者，非是空法，而空其"见"。若空其见，则不见有不见空，不见性不见相，不见人不见我，不见善不见不善，不见是不见非，不见毁不见誉，不见生死不见涅槃，不见烦恼不见菩提，乃至不见佛不见众生。如此一切不见，即是第一义谛。

凡夫不然，修空观者，起心观境。将空境用自心听，以能观之见，观所观之境。所以凡夫之人观空观有，皆是我见，皆是取相。所以观有固然不空，观空亦然是有。有以见故，于是

见有见无，见性见相，见人见我，见善见恶，见是见非，见生死见涅槃，见烦恼见菩提，乃至见佛见众生。以如是分别故，乃生憎见爱见，贪见瞋见，顺见违见。于是起种种行，造种种业。于毕竟无中，生一切有见。于三界六道中，取二十五有。佛知一切众生，皆以有见落入生死，故说此《诸法无行经》以度众生。

《佛藏经》：亦名《选择诸法经》，为姚秦鸠摩罗什译，共有上中下三卷，分为十品。此经未见其他译本。此经以实相为体，实相者无生无灭无相无为，一切诸法无非实相，故一切诸法，皆悉无生无灭无相无为。此经内容是阐述佛法僧戒体皆实相。所以佛法僧戒者，皆悉无生无灭无相无为。实相即阿耨多罗三藐三菩提，实相含藏一切法，故名之为“佛藏”。

此经属于大乘律之经典，内分为十品：诸法实相品、念佛品、念法品、念僧品、净戒品、净法品、往古品、净见品、了戒品、嘱累品。主要论述诸法之无生、无灭、无相、无为，及诸法实相。并为破戒比丘有十忧恼箭，而苛责其种种罪相，又告诫“不净说法”这大罪报。本经未特别论述菩萨律仪，此为异于其他戒本之处。然强调若不理解诸法实相、无生、无灭等，则虽受持二百五十条戒，亦形同破戒，并主张远离“戏论分别”始得称持戒。又以本经阐释菩萨僧团必得由声闻僧团别立之种种原因，故列为大乘律之典籍。

《维摩诘经》：又称《维摩诘所说经》、《净名经》或《维摩经》，因为此经旨在阐述维摩诘所证之不可思议解脱法门，故又称《不可思议解脱经》。此经为姚秦鸠摩罗什所译，名为《维摩诘所说经》，共有三卷十四品。此经汉译本有六种译本：第

一，后汉严佛调所译，名为《古议维摩经》共一卷；第二，吴支谦所译，名为《维摩诘所说不可思议法门经》，共有两卷；第三，西晋竺法护所译，名为《维摩诘所说法门经》共一卷；第四，西晋竺叔兰所译，名为《毗摩罗诘经》共三卷；第五，姚秦鸠摩罗什所译，名为《维摩诘所说经》共三卷；第六，唐玄奘法师所译，名为《佛说无垢称经》共六卷。今现存本有罗什译本、支谦译本、玄奘译本三种译本。

此经之中心人物维摩诘居士为佛陀住世时印度毗舍离城长者，昔时佛陀在毗舍离城，有五百长者之子往诣佛所，请佛为之说法。维摩诘称病，欲令佛遣诸比丘菩萨问其病，借此机会与佛派来的问病之文殊师利等，反复论说佛法“不二法门”之义理，故因成此经。本经是基于“般若空”之思想，以阐扬大乘菩萨之实践之道，说明在家信徒应行之佛法大道。全经以维摩诘为中心人物，通过与文殊菩萨等共同谈论佛法之方式，以宣扬大乘佛教真理。为继《般若经》之后的初期大乘佛教经典之一。



（三）三论宗所依四部论

三论宗亦称为四论宗，就是因为三论宗主要依据四部论，而建立三论思想体系。学习三论思想必须要学好这四部论，可以说这四部论包括了整个三论思想。在这四部论中《中论》尤为重要，因此三论宗也称为“中观宗”。此四论皆以大乘第一谛为究竟之理，以破邪显正为宗旨。但各部论又各不相同，有各自的侧重点。同中取异，存异求同，相辅相成，同为一体，共同完成三论宗的思想体系。

《中论》：是龙树菩萨所造，青目菩萨释，姚秦三藏鸠摩罗

什译，名为《中观论》，共四卷，分为二十七品，四百四十五颂。因为《中论》是讲中道正观之理，故又称为《正观论》。《中论》主要讲“破”的理论，但各品皆以“观”字为名者，是因为《中论》主要是破教内学教之人迷教而错误理解教义。所以用比较客气的口气，以商讨的语气来纠正错误的知见。《中论》破异论所用的方法常是以直退两事征求，使被破者进退两难，无言再辩。以此“否定之否定”之论法宣扬大乘佛教之“中道”正法。这才是最彻底地中道理论，既破空、破假，进而并破执“中”之见，主张所谓的八不中道即是无所得中道。这种独特的般若思想不仅为印度中观学派之根本立场，也是中国三论宗所主张的主要思想理论。

《中论》的内容主要是畅明“中观”，从所诠得名，所以称为《中观论》。“中”是正确真实，离颠倒戏论而不落空有二边之见；“观”观察、抉择、了知之意，观体是智慧，观用是体悟。以智慧去观察、体悟一切诸法的真实相，而不观有无颠倒等执见之分别法相，名为“中观”。此观的所观是“中”，中就是缘起正法。即用正确的观慧去观察缘起正法，而通达缘法的真实相，所以中观也叫“观中”即观八不中道之妙理。此缘起法是世间的一切法，缘起的因果事相众生不能完全了达，缘起法的内在法性，更是一般人所不能认识的。佛陀悟证到缘起的真实相，彻底地开显了甚深法性，阐明了大乘佛法的诸法实相。

《中论》是以“二谛”为宗。因为二谛是佛法的根本，此论就是为了阐明佛法的根本，所以以二谛为宗。又如来自行化他皆以二谛为根本，论主学佛申显佛法之根本大意，所以《中论》以申明二谛为宗。中道实相虽然是佛法理性之根本，但诸

法实相是言忘虑绝、无名无相，众生无由得悟。真性是离言的，要因言而显理，所以如来于无名相中说二谛教，令学教之人因教而悟理，所以二谛为显理之根本。所以说以二谛为本，即是以中道实相为本。佛法是佛所说的言教，此言教不出真俗二谛，因此二谛为佛法之根本。

本论著疏主要有：《无畏论》，龙树著（藏译本）；《中论注》，佛护著（藏译本）；《般若灯论》，共十五卷，清辨著；《大乘中观释论》，共十八卷，安慧著；《入中论释》，月称著；《顺中论》二卷，无著著；《中论疏》，十卷，吉藏著；《中论述义》，善因著；《中观颂讲记》，印顺法师著；《中观疏记》，二十卷，日本观澄著；《中观品释》，一卷，日本快宪著。

《百论》：印度提婆菩萨著，婆薮（世亲）菩萨释，姚秦鸠摩罗什译，共上下两卷，分为十品。所以名为《百论》者，是因为此论有一百个偈颂，以偈得名，是以法立名。《百论》有三种不同的《百论》，一是《经百论》，二是《字百论》，三是《四百论》。所谓《经百论》者，也叫《百论经》。是因为此论是长行体裁，长行就是“修多罗”而修多罗是“经”的梵名，所以此论名为《经百论》。所谓《四百论》者，也是因为论有四百个偈颂。又名《法百论》、《辩百论》或《广百论》。所谓《字百论》者，因为论共计有一百个字，也叫《百字论》。是提婆菩萨在临终时用自己的血写成。此论是综合了前二论的精华，其意与二论相同。

《百论》的主要内容是继承了龙树的“中观”思想，以大乘佛教之空、无我等义理，破斥了数论、胜论等外道之执见，主要是以破外道邪见为主。此论产生于3世纪左右，正是外道盛行时期，提婆为了振兴大乘佛法，与外道当面互相辩论，破斥



了胜论、数论等外道的理论观点，论证世界万有“毕竟空”的理论观点，以申显佛法正义，所以造此论。在《百论》中保存了数论派和胜论派的学说，对于研究印度3世纪哲学诸派之形成，是宝贵数据。本论在我国与《中论》、《十二门论》并称为三论，为三论宗的根本经典之一。

《百论》是以“权实”二智为宗，因为《百论》是提婆菩萨当时与外道面对面辩论，没有思考的余地，全凭智慧辩才。这样就必须要具备权实二智，方能使外道屈服。正因为提婆具有善巧方便智和真实智，所以才能对外道所提出的思想理论，能够当机立断地给予反驳，这种智慧和辩才非常人所能为，因此说《百论》是以“权实”二智为宗。如《百论序》云：“百论者盖是通圣心之津途，开真谛之要论。”

本论著疏主要有：《百论疏》，三卷，吉藏著；《百论释义》，两卷，刘常净著。

《十二门论》：印度龙树菩萨造，姚秦鸠摩罗什译，全一卷，分为十二品，二十四颂。此论为三论宗所依据之重要经典，以十二门来阐述大乘佛教空观思想，为《中论》之纲要性概述。所谓“十二”者，是说此论立十二门大乘教义，破遣学教之人的十二种妄执。通过破病而显教，使众生悟入诸法实相，所以称“十二门”。又十二为一个圆满之数，比如：一日为十二时，一年有十二个月，而佛所说八万四千法门总摄为十二部经，佛陀之教义又如十二因缘等等，依此意义，所以称“十二”。再者，本论观诸法皆空，观十二因缘也毕竟空，观十二因缘空，是还灭门，灭除生灭，理无不显，病无不除。其实“十二”门只是随机施教。所谓“门”者，即是开通义，因为论为通经而作，学论

能通达佛说的经典，所以论为通经之门。又此十二门，即是菩萨所说之教，能使人们因此名教通达中道第一义，这就是教为入理之门。因此称为《十二门论》。

《十二门论》是以"境智"为宗，如果从总体来看，三论宗的宗旨是"破邪显正"，因此三部论皆应以二谛为宗。因二谛是破邪之后所显的理。但今文为了表示三部论的特点各有不同，所以今立《十二门论》以境智为宗。因为《十二门论》主要讲"真空实相"，由观真空实相之境，而发生中道般若智慧，由境发慧，由慧观境而有六度万行，方便法门，广度众生，即是境智之意。今《十二门论》是倡导大乘空义，以能通达此大乘空义，而具足六波罗蜜万行。因此《十二门论》是以境智为宗，建立一切法。

本论著疏主要有：《十二门论疏》，六卷，吉藏著；《十二门论略疏》，一卷，吉藏著；《十二门论疏》，二卷，元康著；《十二门论宗致义记》，二卷，法藏著。



《大智度论》：印度龙树菩萨造，姚秦鸠摩罗什译，共计有一百卷。因为《大智度论》是注释《大品般若经》的，所以又称为《摩诃般若释论》、《大智度经论》，简称《智度论》、《大论》、《智论》、《释论》等名。"大"即是摩诃意，"智"即是般若意，"度"即是波罗蜜多意。因此《大智度论》是属于释经论。相传本论之原文有十万颂，今本百卷可能是罗什缩译而成。最初之三十四卷为全译本，是《大品般若经》初品之注释，其后各卷为罗什缩译。本论若全部译出，大约有一千多卷。此论为大乘佛教之重要论著。

此论对学说、思想、用例、传说、历史、地理、实践规定、僧

伽之解脱等资料介绍甚为详细。所引用之经典、论著包括了原始佛教、部派佛教以及初期大乘佛教之经典，并且涉及胜论派、数论派及其他印度哲学思想，可谓当时之佛教百科全书。本论立足于“诸法实相”之肯定的立场，阐明大乘佛教的菩萨精神和六度万行的实践。所以本论不仅为了解龙树以前佛教学说之大典，并且龙树以后大乘佛教之思想皆以本论为中心。这也是龙树被誉为“八宗之祖”的理由所在。

《大智度论》是以二慧为宗，《智度论》是解释《大品般若经》的，所以说《大品经》的宗旨就是《智度论》的宗旨，《大品般若》共有三十卷，九十品经文，龙树菩萨将全文分为二道，即般若道和方便道。此二道也称二智或二慧。在体名“智”，在用名“慧”。今佛说二道欲令众生悟入佛智，所以称为二慧。即实慧和方便慧。《大乘义章》卷十九云：“知于一乘真实之法，名为实智，了知三乘权化之法，名方便智。”今《大品论》前六十六品说般若道，后二十四品明方便道。此二慧即是诸佛法身父母，一切菩萨无不从此而生。《维摩诘经》云：“智度菩萨母，方便以为父，一切众导师，无不从此生。”所以说《大品》以如实慧和方便慧为宗，今论既是释经，亦应以二慧为宗。所以《大智度论》是以二慧为宗。

本论之著疏主要有：《大智度论抄》，二十卷，慧远著；《大智度论疏》，昙影著；《大智度论疏》，十四卷，僧侃著；《大智度论释》，十卷，行贺著；《释论玄门》，一卷，慧思著；《大智度论疏》，二十四卷，慧影著。

二、三论宗之章疏

所谓章疏者,"章"是指专章专著的作品,名为义章。"疏"是指注疏,解释经论的著作,是经论文言的注解,为疏通经论的文义,令人易懂为"疏"。三论宗的经论章疏总有数十种之多,可以说是博大精深,今选其主要的说有三经疏、三论疏、三玄章。因此其章疏仅举出三经疏、三论疏和三玄章,此九部可称为三论宗的"三三部"。若欲广研此宗者,则不限于此几部。为了讲说适当,三论宗列举了比较容易讲说、篇幅长短适中、但完全代表三论思想的经论作为三论宗的依据经论。有《大品经》、《维摩经》、《法华经》三经,《中论》、《百论》、《十二门论》三论,《三论玄义》、《大乘玄论》、《二谛章》三玄章,这几部经论篇章不大,比较易弘,因此作为三论宗的基本典籍。



(一)三经疏

所言"三经疏"者,这里主要是指在三论宗的所有经论中选出的比较有代表性,而且又容易弘讲的三部经,为了能够更好地学习和掌握这三部经的思想内容,所以又选取了这三部经的最好注疏,称为"三经疏"。

《大品经义疏》:共十卷,隋吉藏撰,今收于《续藏》第三十八册。其内容分为十门:(1)释经题,先依次详释摩诃、般若、波罗蜜等义,次就修多罗之义,广举诸家之说,并解其义。(2)序说经意,阐明佛说"摩诃般若"之因缘,总明九种因缘而说此经。(3)明部傥多少,叙说般若波罗蜜分为三类:一者两种般

若，即共声闻，不共声闻；二者三种般若，即光赞、放光、道行；三者五种般若，即摩诃、金刚、天王问、光赞、仁王般若。(4)辩开合，明示般若五时八部之别，谓即非浅深次第前后相成。(5)明前后，即阐述摩诃般若之前后。(6)辩经宗，谓般若以因果为宗，其正体非因非果。(7)明显密，谓如来之化有四门，其中般若有显、密之化及傍、正等四门。(8)辩教，说明南方五时、北方四宗之说为非，谓如来之经教唯大小二乘而已。(9)明传译，叙述朱士行等经典传译之事迹。(10)依文解释，依《大品般若经》逐字逐句，详为解说。全书内容援引了涅槃、华严、法华、四分律、大智度论、成实论等大量经律论之说，此外也大量引用了道安、罗什、僧肇、僧诠等诸论师之说。为学习三论宗的主要著作之一。

《法华义疏》：共十二卷，隋吉藏撰，收于《大正藏》第三十四册。本书是吉藏大师以三论宗的立场解释《法华经》的，全书立部类不同、品次差别、科经分齐等三大部分，概说《法华经》之大意及解释二十八品之文义。其中，部类不同者，明示诸经之部类凡有七例，而此二十八品本为具足本；品次差别者，其下更开立生起次第、明具义多少、论品前后、明品有无、别释序品等五义；科经分齐者，列举各种关于经的分科之异说及己见。其次解释二十八品，卷一至卷六，解释前三品；第七卷释信解品；第八卷释药草品以下三品；第九卷释五百弟子授记品以下六品；第十卷释安乐行品以下六品；第十一卷释随喜功德品以下六品；第十二卷释最后五品。本疏义解恳切，援引颇多，不仅是三论宗的主要著述，也是研究《法华经》不可缺少的文献。

《维摩经义疏》:共六卷,隋吉藏撰,收于《大正藏》第三十八册。本疏是以三论宗的立场解释《维摩诘经》的,初论述本经之"玄义",其次逐一注释《维摩经》十四品之文句。此第一卷"玄义"又别分为一本,名为《维摩经游意》一卷。第二卷释佛国品与方便品二品之内容,明净佛国土之法门。以方便善巧为妙药,明一切法空有相即不二之义。第四卷释菩萨品、问疾品、不思议品三品内容,破菩萨大乘之执见,明一切法非空非有,离四句绝百非之不可思议法门。第五卷释众生品、佛道品、不二法门品三品内容,教导善识众生,知众生毕竟空。明权实二智,悟入不二之法门。第六卷释最后五品,从不二之体起二用,辩无碍善巧之方便,明本迹二身果德之究竟。

(二)三论疏



关于三论宗的论著也非常之多,为了讲说和研究的方便,这里仅列举对于三论宗最主要的三部论作为三论宗的依据论典。为了能使学习三论的人对这三部论能够很好地理解和掌握,今仅选此三部论的最好著述,作为研究三论的必修著作。

《中论疏》:共二十六卷,隋吉藏撰,收于《大正藏》第四十二册。此书继承了僧朗、僧诠、法朗等三论宗之传统,并以一家之独特见解注释了《中论》。《疏》中第一卷先解释了僧叡的《中论序》,其次释《因缘品》初,先以通别、正名、释名、破申、同异等五门明《中论》玄义。从第二卷之后论章开合,逐一详释《中论》二十七品内容。其科判为:前二偈显八不明教体,赞美人法;前七品略破人法,明中道观行;次十品广破人法,明中道观行;次一品明得益;次三品重破邪迷,明中道实相;次四品破出世人法,明中道观行;次二品破小乘迷执,辩小乘观行;末二

偈明大乘观行，推功归佛。《疏》中在释八不偈时，阐述了兴皇三种方言，以三论一家之理论建立了俗谛中道、真谛中道、二谛合明中道。此三种中道可谓与其他宗所言二谛大不相同，说明三论宗对二谛的独特见解。谓世谛并非众生分别之境界，而实属佛菩萨为度众生之方便慧境；真谛亦非真实之境界，只是为识俗谛而佛所说的言教。故说依二谛生二慧为众生说法，广破迷执。此《疏》为学习《中论》的主要著述。

《百论疏》：共十六卷，隋吉藏撰，收于《大正藏》第四十二册。《疏》最初释僧肇之《百论序》，分为叹论功能、明造论时间、叹造论之人、陈外道兴世、释论题目、述注论婆薮、叙论大宗、明翻论罗什、辩檀越姚嵩、定品偈多少等十章说明《百论》之大意。次有《破尘品观要》一章，历破外道、毗昙、成实三家之思想，辩唯识之异同，除患执之偏要，此乃吉藏大师之独特思想。次后详释《百论》二十品之内容，以明品偈、释偈义、辩多少、释相生、释品名、简破舍等六科解释《百论》之玄义。其科判大略分为三段：初敬赞三宝，请威加护；次与外道论义，显正破邪；末回邪入正，请求利益。三段又名分为二义，初文二者，一敬赞三宝，二与外道诤三宝真伪。次文二者，初《舍罪福品》叙如来渐舍教门，辩于显正；二《破神品》以下九品，说明外道人法，正明破邪。后文二者，一明利益，二辩益相。此《疏》文以破外道邪执为主，所以引用有关外道的记述颇多，是研究《百论》的最好著述。

《十二门论疏》：共六卷，隋吉藏撰，收于《大正藏》第四十二册。本《疏》初设六科释僧叡之《十二门论序》，即：标大宗、释题目、叙造论之缘起、赞论之功能、赞论之利益、作者谦让等

六意。此以释名门、次第门、根本门、有无门、同异门等五门阐述本论大意。再分三章释论文大意，谓初有三门：求有法不可得，名为空门；次有六门求相无踪，名为无相门；后有三门求起作无踪，明无作门。所谓宗趣则谓《中论》正申于大，傍申于小；此论但申于大，不兼申小。所以示三世诸佛菩萨显说甚深之法。此《疏》与法藏之《十二门论宗致义记》共为《十二门论》注疏之双璧，是研究《十二门论》主要著述之一。

（三）三玄章

三论宗的章疏非常之多，对于研习三论者来说，可以说是无从着手。为了使弘传三论者能够容易掌握重点，突出中心内容，列举其中三部"玄章"为三论宗之重要著作，称为"三玄章"。



《三论玄义》：共有上下两卷，隋吉藏著，收于《大正藏》第四十五册。此《玄义》概述三论宗所依之《中论》、《百论》、《十二门论》等三部论之大意。是属于三论宗最简明之纲要，也是了解龙树中观思想之入门书。本《玄义》共分为通序大归、别释众品二门，初门又分为破邪、显正二章。一曰破邪有摧外道，即天竺之四计，震旦之流派。次以十义折毗昙，以十义排成实，就五时二谛呵大执。二曰显正有显法正、明人正。别释众品有十门：一经论相资、二经论能所、三明造论缘起、四明诸部通别、五明众论立名不同、六述众论旨归、七明四破申不同、八明四论用假不同、九明四论对缘不同、十别释《中论》名题。全书驳斥外道、大小乘佛教之迷执，而显扬三论宗之"诸法性空"之中道妙理。是学习三论的入门书。

《大乘玄论》：共五卷，隋吉藏著，收于《大正藏》第四十五

册。《玄论》以三论宗的"空观中道"思想论述大乘佛教教义。作者吉藏大师对当时流通的法华(四部)、大品(二部)、维摩(四部)、华严、涅槃、胜鬘、弥勒、仁王、观经、无量寿、金光明、金刚(各一部)等大乘经典都作了著述。

内容分为:二谛义(十章)、八不义(六章)、佛性义(十章)、一乘义(三章)、涅槃义(三章)、二智义(十二章)、教迹义(三章)、论迹义(五章)等八门。其中二谛义:阐明真俗二谛之义,并通论南北朝佛教界之问题,是三论宗重要的教义之一;八不义:揭示"不一、不异、不常、不断、不来、不去、不生、不灭"之义;佛性义:阐明三因佛性;一乘义:解释法华经等所说之一乘义;涅槃义:解说涅槃之义与佛性义;二智义:辩说权实二智之义,与一乘义同为与法华教学有密切关系之论说;教迹义:彰显佛陀一代教化之迹仪;论迹义:解说大智度论及三论大意。

本论为吉藏大师的重要著作之一,也是学习三论的重要典籍。本论博采涅槃、维摩、般若、华严、法华、阿含等经及中论、百论、十二门论、大智度论、成实论、毗婆沙论等论。又援引罗什、僧肇、僧朗、僧诠等论师之说,并一一加以论评,义旨精深,为古来三论家学者所重视的著作之一。

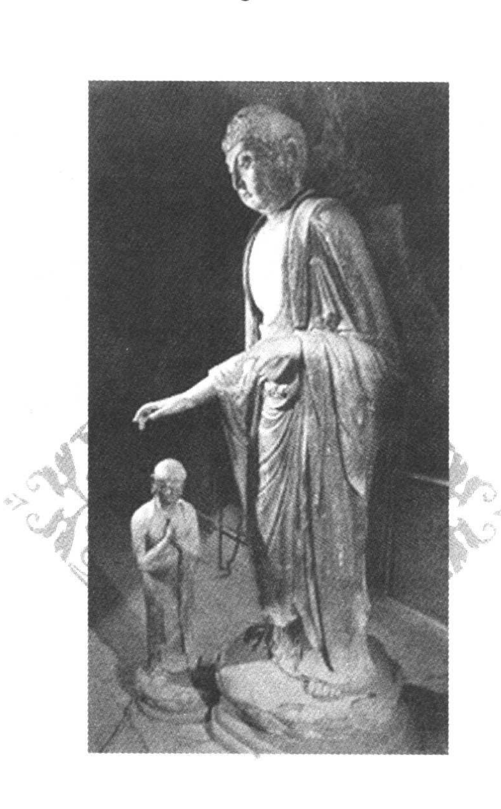
《二谛章》:共三卷,隋吉藏著,收于《大正藏》第九十七册。此《章》是详述三论教义中之枢要"二谛"义的,是三论宗的重要"玄章"之一。总分为七科:一明二谛大意;二释二谛名;三明二谛相即义;四明二谛体;五明二谛绝名;六明二谛摄法义;七明二谛同异义。所谓明大意者,依《中论》说,谓诸佛依二谛为凡圣说空有二法,及其得失利益。立三种二谛:一是有为俗谛,无为真谛;二是有无二为世谛,非有非无为真谛;三是二与

不二为世谛，非二非不二为真谛。所谓释名者，明二种二谛：一是教二谛，二是于二谛。以随名释、因缘释、显道释、无方释四种解释。所谓明相即者，引《涅槃》、《大品》、《净名》三经，明二谛相即义，并破诸家之解。所谓明体者，略破三家之二谛为一体、异体、中道为体义之说，而正以非真非俗为二谛体。所谓明绝名者，有四名说，即：二谛一体，二谛异体，二谛非一非异，二谛非非一非非异。所谓明摄法者，破开善摄法尽，庄严摄法不尽义，谓是方便之说，不可执著。所谓明同异者，先约《涅槃》、《大品》明同异，次明诸家释同异。说明实相之理教，最为难明，文字般若，此章为极矣。学习三论者，无不精研此论。

以上为三论宗所依的几部论的简要评述，希望能为学习和研究三论的爱好者以参考。其中之详解请认真研读三论诸典籍后，再详细研究和探讨三论宗主要典籍的思想理论。



佛教教理篇



《四十二章经》真伪评述

序　言

佛教虽诞生于印度，但佛教发扬光大广泛传播却在中国神州大地。自佛教从汉哀帝元寿元年(公元前2年)传入中国，至今已有整整2000年的历史，对中国的传统文化、民族风情、民间艺术、道德修养、哲学思想、科技发明以及文化教育等各个方面都产生了巨大的作用。它影响了中国文化2000年的发展和变化，已经是中国传统文化的重要组成部分。为了纪念佛教传入中国2000年，中国佛教协会和中国宗教学会于1998年3月份，在北京召开了"纪念中国佛教2000年资讯工作座谈会"。由中国佛教协会和中国宗教学会共同确定1998年为佛教传入中国2000年的纪念年，这是一次"千载一时，一时千载"的历史性纪念活动。这次活动将促使佛教界、学术界和社会各界人士全面了解中国佛教2000年来与中国社会相适应、相融合的历史事实，同时也可了解佛教作为中国传统文化的重要组成部分所做出的不可磨灭的贡献以及对世界文化



的深远影响,也可更加了解中国佛教与社会主义精神文明相适应的广阔前景。

虽然佛教初传的纪实确定为汉哀帝元寿元年(公元前2年),即将“伊存授经”之说确认为佛教传入中国之始,但有确切的历史文字记载佛教传入实为汉明帝永平十年(67),其依据是西域沙门迦叶摩腾和竺法兰所翻译的《四十二章经》。这是佛教界公认的,但近代一些史学家考证认为《四十二章经》并非佛教初传的经典。对于这一问题众说纷纭、很难一致,到目前为止还没有一个公认的答案。本文将对近代一些史学家考证的结果做一个总结,从中找出一个比较合理的说法,供佛学爱好者参考。

关于《四十二章经》的真伪有很多种说法,这里总结出以下四种主要的有代表性的说法:一是佛教传统的说法认为《四十二章经》是佛教传入中国翻译最早的一部佛经;二是史学家考证认为《四十二章经》是晋代以后中国人所伪造的;三是佛学理论家研究认为《四十二章经》有两种译本,汉译本早已失传,今所流通者为吴支谦所译;四是近代一些佛教史学家有新的说法,认为今所流通的《四十二章经》是后人在汉译本的基础上润色而成。除此之外还有很多说法,这里就再不一一举说。以上四种主要说法都各有其道理,但却都不能使人完全心服口服。相比较之下,前三种说法各有偏见,第四种说法较为有可能。究竟哪一种说法更有理由和符合客观事实,本文将一一做以评述。

一、佛教传统的说法

自佛教东传以来，有历史记载可考证者，为东汉永平十年，汉明帝派人西域求法，抄写《四十二章经》并迎请迦叶摩腾、竺法兰等外国僧人到洛阳，将《四十二章经》敬献于汉明帝以佑皇恩浩荡、国泰民安。因此，这《四十二章经》也就成为佛教传入中国的第一部汉译佛教经典。在后来的历史记载中也就把这一传说载入史册。这就为传统的佛教说法提供了有力的依据，使传说成为历史事实。[①]

在《牟子理惑论》中说："遣使者……于大月支写佛经四十二章，藏于兰台石室第十四间。"[②] 牟子与支谦大略是同时代的人，作者这里所指的《四十二章经》当然不可能是指支谦所译的本子，而应该是在此之前的汉译本子，这就说明汉末时期的人对此经已经非常崇敬。在梁僧祐《续撰失译杂经录》的自序中云："孝明感梦，张骞远使，西域月支写经四十二章，韬藏兰台。"[③] 此是僧祐在道安的《综经目录》的基础上又撰此《经录》，说明道安当时并没有将所有的经典全部收进他的《综经目录》。梁《高僧传》又这样记载："时蔡暗既至彼国兰与摩腾，……翻译〈十地经论〉、〈佛本生〉、〈法海藏〉、〈佛本行〉、〈四十



① 所以为传说者，是因为当时没有确切的历史记载，关于《四十二章经》最早的历史记载是后汉《牟子理惑论》。今人认为此书是伪造，因此《四十二章经》的翻译也就成了传说。

② 《弘明集》卷1《牟子理惑论》，《大正藏》卷52，第4页a。

③ 《出三藏记集》卷3，《大正藏》卷55，第21页a。

二章经〉等五部。移都寇乱,四部失本不传,江佐唯〈四十二章经〉今现在,可二千余言,汉地见存诸经,唯此为始也。"① 另外,还有《佛祖统纪》、《出三藏记集》、《广弘明集》、《历代三宝纪》、《开元释教录》、《大唐内典录》等对本经的翻译都有记载,这些大量的历史事实都说明《四十二章经》是汉代的译本,为佛教初传最早翻译的经典,这已经被传统的佛教接受和确定。

《历代三宝纪》记载云:"旧录云:'本是外国经抄,元出大部,摄要引俗,似此孝经一十八章。'道安录无。出旧录及朱士行汉录。僧祐出三藏记又载。"②《三宝纪》的记载说明了这样几个问题:第一,《四十二章经》本来是从外国经典中抄录出来的,如果说汉代以后又有人重译此经者,请问原本从何而来,不可能无有原本而能译出此经;第二,说明《四十二章经》原本出自大众部,为了使世俗之人更加明白,用中国传统的"孝经"的形式抄出。所以经文的内容很像中国传统"孝经"的文体,而不像外国经文翻译的文体;第三,道安《经录》无此经者,是因为道安此时已经迁居南方,当时他不可能把所有的经典全部收录完。这说明道安治学严谨,不是自己亲眼所见绝不收入《经录》,并不能说此经不存在;第四,说明道安的《经录》不是最早的《目录》,在道安之前已有支敏度的《旧录》和朱士行的《汉录》;第五,说明后来的大多数记载皆是录自《旧录》。这就是说传统的说法大同小异,是有他的必然性。可是如果仅一面之见就认为此经是后人伪造,总有些不符合事实,

---

① 《高僧传》卷1,《大正藏》卷50,第322页a。

② 《历代三宝记》卷5,《大正藏》卷49,第55页a。

我们应从逻辑、史记等各方面去探讨和研究,才能找到更加确切、合理的答案。

不仅历代"史记"确定此经是汉译无疑,就是近代一些高僧大德也如此坚信无疑。比如,近代佛学大家周叔迦先生说:

> 有人以为此经文词华茂,不类汉代所译诸经的古拙,疑是晋人伪造,或后人所译。有人以为唐道宣《大唐内典录》中有孙吴支谦译《四十二章经》一卷,是迦叶摩腾译本的重译,于是认为现存本是吴支谦译本。考印度经典是写在贝多罗树叶上,称为贝叶经,极易碎破,不耐翻检。所以师资授受都是口耳相传,全凭背诵记忆。这《四十二章经》是迦叶摩腾就所记忆的《阿含经》背诵出四十二章。译者笔受其意,写成此经以供汉明帝阅览的,未必是依文直译。此经既是迦叶摩腾以意诵出《阿含经》的节要,西域未必有此选本,支谦从何而得梵本重译。[1]



任继愈先生也说:

> 《四十二章经》不是一部独立的佛经,是辑录小乘佛教基本经典《阿含经》要点的"经抄",它相当于"佛教概要"一类的入门书。在汉地佛教刚流行的时候抄回这种佛经也是可以理解的。[2]

汤用彤先生也说:

---

① 《周叔迦佛学论著集》上集,中华书局,1991年,第118页。

② 《中国佛教史》卷1,中国社会科学出版社,1988年,第96页。

> 《四十二章经》虽不含大乘教义,老庄玄理,虽其所陈,朴质平实,原出小乘经典。但取其所言,与汉代流行之道术比较,则均可相通。一方面本经诸章,互见于巴利文及汉译佛典者极多,可知其非出汉人伪造。一方面诸章如细研之,实在于汉代道术相合。[①]

隆莲法师也说:

> 《历代三宝纪》引《旧录》明说:"本是外国经抄",《出三藏记集》也说本经见于《旧录》。《旧录》为晋成帝时(326—342)支敏度所作,约与道安同时,当出于翻译,而且流行很早,在安世高译经以前,有这样的一种简单说明佛教基本修道的经典,似乎是很合理的。也就因为它是最早的一部汉译佛经,文字简短而又包含了佛教修道纲领,所以直到现在客观存在仍为佛教徒重视的典籍。[②]

以上这些皆是佛教当代的高僧大德和佛学大家,都是在佛学理论上有杰出造诣的人,他们的研究成果可以说是代表近代的佛学研究成果。尽管《四十二章经》被确认为是佛教最初翻译的经典不够百分之百的准确,可是必定也有一定的理由和大量的事实依据,不能全说成是传说而已。当然,对于不足之处应给予完善和补充。

---

① 《汉魏两晋南北朝佛教史》上册,中华书局,1988年,第31页。

② 《中国佛教》第4册,知识出版社,1989年,第7页。

二、主张后人伪造的说法

认为《四十二章经》是后人伪造的说法始见于近代一些历史学家，他们考证认为《四十二章经》为后人伪造。主要有五个方面的原因：一者，文体华茂、流畅，非汉代文体；二者，道安《经录》所不记载；三者，语体为仿“孝经”语体，非梵文翻译语体；四者，从内容上看，与晋代所译《法句经》大致相同；五者，本经最早记载见于《理惑论》，此书亦疑为伪造。这些所谓的史学考证家，大多看重于文字证据，但却忽视了事实和逻辑推理。仅凭已见而断定此经是伪造，理由是不够充足的。

中国学者中最早对此经提出怀疑的是梁启超先生，他著《四十二章经辩伪》说：

> 质而言之，则乃撰本，而非译本也。然则谁实撰之耶？吾以教理及文体衡之，则其撰人，应具有下列三条件。（一）在大乘经典输入以后，而其人颇通大乘教理者。（二）深通老庄之学，怀抱调和释道思想者。（三）文学优美者。故其人不能于汉代译家中求之，只能向三国两晋著作家中求之。要之，此书必为中国人作，而非译自印度。作者必为南人，而非北人。其年代最早不过吴，最晚不过东晋。而其与汉明无关系，则可断言也。①



① 《现代佛教学术丛刊》(11)，台北：大乘文化出版社，1978 年，第 51 页。

梁先生认为此经是“撰本而非译本”者，理由并不充分，所提三个条件与此经并无多大关系。一者，《四十二章经》是小乘思想，与大乘的输入没有关系。《四十二章经》的每一章皆是讲如何做一个合格的比丘僧，并没有提到菩萨名或菩萨行法，怎能说是大乘思想；二者，《四十二章经》的精神有些讲孝敬父母师长、自尊自爱思想，与老庄的谈“玄”并无多大关系。因此本经并不是在讲调和释道的思想；三者，佛经文字本来就非常优美，再说并非东汉文体都是生涩，与《四十二章经》并称为“佛遗教三经”的《八大人觉经》是东汉安世高所译，其文字也很优美、华茂，怎么能说《四十二章经》文字优美就是后人伪造。梁启超先生仅从文体和内容上推定此经为后人伪造，很显然这一条理由是不够充足的。

黄忏华先生依据梁启超的说法也认定此经是中国人伪造。他认为道安所著《综经目录》是最早的经录而不载此经，所以此经必是后人所作。他在《中国佛教史》中说：

> 此经非自梵本译出，故有谓佛教东渐，实以前汉哀帝元寿元年(公元前2年)月氏王使伊存口授浮屠经为最初。佛教自月氏方面，渐次流到民间。而如《四十二章经》实后人之伪作。而伪作之年代，在道安(东晋)以后，僧祐(齐梁)以前。以客观存在录缺此经，而《三藏记》则记载竺摩腾译写此经始末，且有古经现在，莫先于“四十二章”说也。[1]

黄忏华认为此经为后人伪造的主要原因是：一者，道安

[1] 《中国佛教史》，上海文艺出版社，1990年，第11页。

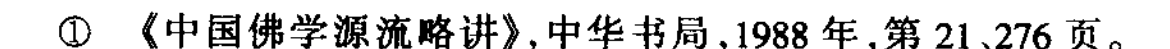
《经录》所不录此经；二者，僧祐《三藏记》则记载此经，古经应先出；三者，内容简洁，非译自梵本，而应是汉文所撰。前面已说过，道安《经录》所不录者，不能说明无此经，而只能说明当时道安法师没有亲眼见到此经而已。《三藏记》所载是录自支敏度的《旧录》，因为在道安之前已有《旧录》，说明道安《经录》不是最早的"经录"，不存在古经晚出的问题。至于内容和文体就更加不能说明此经不是梵本译出而是后人所撰。

现代著名佛学家吕澂先生和杜继文先生也认为此经是后人伪造。吕澂先生在他的《四十二章经抄出的年代》一文中是这样说的：

> 《四十二章经》之为经抄，并非印度现成的结构，而是从一种汉译《法句经》随意抄出来的，所以显得凌乱、疏漏，毫无印度著述所常有的精严风格。
>
> 至于从汉译《法句经》抄出《四十二章经》的年代，这可从经录上找到线索，《四十二章经》最早的记载见于"旧录"。……由此限定《四十二章经》抄出的最低年代不得迟于支录著成之年，即成帝末年（公元342年）。又关于汉明求法故事的最初记载，见于王浮《老子化胡经》中，但此书并没有提到《四十二章经》，经抄当在后出，所以它最上的年限不能超过惠帝末年（公元306年）。[1]

在吕澂先生看来《四十二章经》是抄自于吴支谦所译的《法句经》是没有疑问的。在他所著的《中国佛学源流略讲》中





① 《中国佛学源流略讲》，中华书局，1988年，第21、276页。

说：

> 我认为《四十二章经》不是最初传来的经，更不是直接的译本，而是一种经抄。就内容看，是抄自《法句经》，我们对出来的有二十八章，占全经的三分之二。
>
> 我们认定此经是东晋初抄出的。其理由：(一)此经最初见于东晋成帝时的《支敏度录》，所以应在此录之前；(二)在惠帝时佛道之争论，王浮著有《老子化胡经》，说佛教是假造诸经，但未提到《四十二章经》的名字，可见当时尚无此经，否则王浮决不会目睹这一所谓初传佛典而不加以攻击。[①]

吕澂先生之所以认定此经为东晋人抄出者，理由主要是《四十二章经》的内容与《法句经》完全相同者有二十八章，占了全部经文的三分之二。可是我们已经说过《四十二章经》本来就抄自于小乘经典《阿含经》，而《法句经》也是译自于《阿含》小乘经典，当然从内容上看有可能完全相同，我认为这不是什么奇怪的事。另外，他还认为《四十二章经》的记载，最早见于东晋支敏度《旧录》，而汉末王浮所造《老子化胡经》却没有提到《四十二章经》的名字。正好《法句经》东晋时刚好译出，所以确定为东晋人从《法句经》中抄出。至于说因为《老子化胡经》中没有提到《四十二章经》的名字，就认定此经必定在此之后抄出者，正好说明此经不是伪造，与《老子化胡经》同时代的牟子《理惑论》却有"昔孝明皇帝梦见神人，……于是遣使

① 《中国佛学源流略讲》，中华书局，1988 年，第 21、276 页。

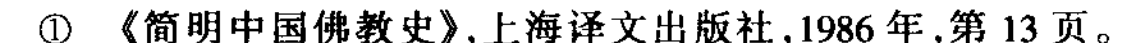
者十二人，于大月氏写佛四十二章。云云。”的记载。所以《老子化胡经》没有提者是因为《四十二章经》不是伪造，这难道不是非常合理的吗？

这里我们再来看日本学者的观点，日本著名史学家镰田茂雄在《简明中国佛教史》中说：

> 关于《四十二章经》的形成，诸学者见解不一，但在后汉桓帝延熹九年(公元 166 年)襄楷的上疏中，已看到和《四十二章经》的一节内容相似的文章，因而其原稿也许是后汉末至三国之间写成的。……不管怎样，《四十二章经》可能是东晋时代创作的。在《四十二章经》中有几处引用了三国时代以后的经文，因而此经写作的年限当然不是后汉、三国时代，而是东晋以后。若再确定年代，则可推定为齐末梁初(公元 500 年前后)在江南完成的，于是梁慧皎便把《四十二章经》的译者当做摄摩腾和竺法兰了。[①]



镰田茂雄还在本书中列引了三、四十年代日本史学家对《四十二章经》的观点和研究。如境野黄洋说：“形成于南北朝初期、刘宋中期”[②]；常盘大定认为：“必须把《四十二章经》的出现年代放在东晋初期前后”[③]；松本文三郎认为：“《经序》作于高齐时代，所以《四十二章经》作为一部经典而形成的时代



① 《简明中国佛教史》，上海译文出版社，1986 年，第 13 页。

② 《中国佛教史研究》，共立社，1930 年，第 11 页。

③ 《中国佛教研究》，第 49 页。

是齐末梁初(500年前后)”[1];望月信亨认为:“其年代应该约在苻秦以后。假如,‘死想’之说果然依据《大智度论》,那么《四十二章经》的译成必须推迟到姚秦弘始七年(405)以后”[2]。

从日本学者的角度来说他们认为《四十二章经》是中国人所作,这是情有可原的。因为:一者,日本人只注重于证据,而忽略了事实;二者,外国人对中国文化毕竟了解有限;三者,外国人对中国文化总带有偏见,不可能从实际出发。所以对《四十二章经》抱有怀疑态度,这也在情理之中。可是,作为中国人对中国古老的传统文化应以诚实的态度去研究和考证,而不应该只从偏面单一地去认定一种文化的对与错,这样评定一种文化是不正确的。我们真正要知道和了解一种文化,就应该全方面去学习和深入研究,然后再去正确评断,这才符合逻辑推理和思维辩证。

三、主张有两个译本的说法

《四十二章经》在一些学者看来,确实有不少值得怀疑的地方,因此就众说纷纭各执己见。前文已对认为是中国人自己撰写的说法进行了评述,现在再对认为有两个译本的说法加以评述。《四十二章经》在今天的有些人看来不像是梵文译本,但他们又不同意是后人伪造,于是便认为可能有两个译

---

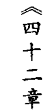
① 《四十章经形成年代考》,见《东方学报》京都,第十四册第一分册,1943年10月,第36页。

② 《佛教经典形成史》,法藏馆,1940年,第388—389页。

本。即汉译本可能已经佚失，今仅存的只是后来又重译的本子。其依据是唐道宣撰《大唐内典录》(别录)记载有吴支谦译《四十二章经》一卷。便认为支谦又重译了此经，即今天所流通的《四十二章经》本子。

主张有二译的主要有近代学者汤用彤先生和胡适先生。汤用彤先生在他著的《汉魏两晋南北朝佛教史》中的《四十二章经考证》一文中说：

> 现存经本，文辞优美，不似汉译人所能。则疑旧日此经，固有二译。其一汉译，文极朴质，早已亡失。其一吴支谦译，行文优美，因得流传。至于支谦所译，则长房所记如下："《四十二章经》一卷，第二出与摩腾译者小异，文义允正，辞句可观，见别录。"
>
> 据此则刘宋时，《四十二章经》犹存二译。汉译文句，想极朴质。而支谦所译，"则文义允正，辞句可观"。……则摩腾译经为一大事，因遂误以支谦所出即是汉译，流传至今，因袭未改。《四十二章经》汉晋之间有不同译本，……甚可置信。译出既不只一次，则其源出西土，非中华所造。[①]



汤用彤先生认为《四十二章经》汉译本，应该"文辞朴质"。而今现存本，"文字优美，辞句可观"，所以说现存本非汉译经人所能为。由此确定《四十二章经》有二译本，汉译本早已佚失，而现存本定为支谦所译。

现代史学考证家胡适先生赞同汤用彤先生的观点，认为

① 《汉魏两晋南北朝佛教史》上册，中华书局，1988年，第31页。

现今所流通的《四十二章经》是吴支谦所译。在其所著的《四十二章经考》一文中，胡先生认为：

> 我相信汤锡予(即汤用彤)先生之说大致不误，所以我不怀疑《四十二章经》有汉译本，也不怀疑现存之本为支谦改译本。
>
> 我们看长房所引《别录》记支谦《四十二章经》的话，应注意两点：第一、《别录》明说此是"第二出，与摩腾译者少异。"可见《别录》作者实见此经有"小异"的两个本子。其一他定为后汉译；其一他定为支谦译。第二、《别录》明说支谦译本"文义允正，辞句可观。"这又可见他所认为后汉译本必是文辞比较朴素简陋的本子。
>
> 汤先生认为现存之本即是支谦本，我很赞同；费长房已疑心他所得的支谦译经"或正前译多梵语者"，今本"四十二章"确可当"文义允正，辞句可观"之赞辞，可定为支谦改译之本。①

胡先生是现代著名的史学考证家，赞同近代佛学大家汤用彤先生的说法，确定《四十二章经》固本有二译，认为《别录》所说："此是第二出，与摩腾小异"者是说明有两个译本，汉译本因文辞简陋、朴质难读而早已佚失，现存本"文义允正，辞句可观"定是支谦重译本。

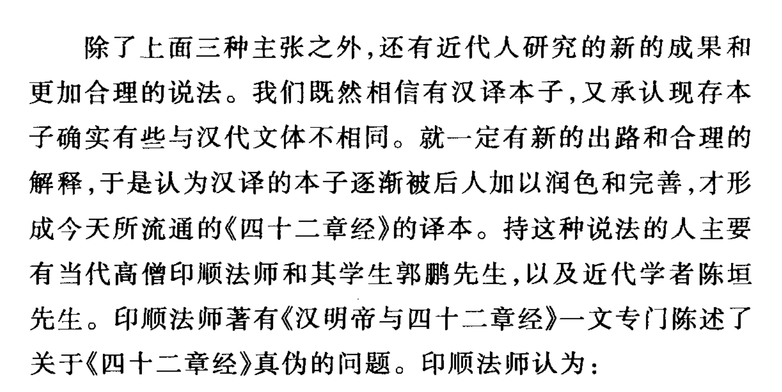
总结以上两位学者对《四十二章经》的主张，可以看出确实有汉译本，不同与前面诸位所主张的《四十二章经》纯属后

① 《现代佛教学术丛刊》(11)，台北：大乘文化出版社，1978年，第1页。

人伪造的说法。可是，他们虽然主张曾经有过汉译本，但从今天所流通的本子的文体和内容来看，汉译本早已佚失，今所存本子为吴支谦所译，好像比较符合事实。如果我们再仔细研究和探讨一下，不难看出这种观点也是有矛盾的。因为既然承认有汉译本，并且已确定为是一种外国“经抄”，说明不可能有一个《四十二章经》的原文梵本。那么，吴支谦重译《四十二章经》是依据什么为原本？如果说没有原本而译者，则不能说是重译，应是自己撰写；如果依其他经典为原本，则不能说是《四十二章经》的重译。所以说认为现存本是支谦重译是不可能的，也是没有根据的。从理论上讲也是行不通的。因此，绝不会有两个译本，只能有一个汉译本。

四、主张汉译本经后人润色的说法





除了上面三种主张之外，还有近代人研究的新的成果和更加合理的说法。我们既然相信有汉译本子，又承认现存本子确实有些与汉代文体不相同。就一定有新的出路和合理的解释，于是认为汉译的本子逐渐被后人加以润色和完善，才形成今天所流通的《四十二章经》的译本。持这种说法的人主要有当代高僧印顺法师和其学生郭鹏先生，以及近代学者陈垣先生。印顺法师著有《汉明帝与四十二章经》一文专门陈述了关于《四十二章经》真伪的问题。印顺法师认为：

一般流通的《四十二章经》是宋守遂所传的，经过禅宗大德糅合了禅家的辞句，所以曾引起近代学者的误会，认为充满禅宗色彩的《四十二章经》是晚

出的伪经。其实别有《四十二章经》古本，编在《宋藏》与《丽藏》。[1]

这说明今天所流通的《四十二章经》是经过禅宗大德润色了的本子，而不是原本《四十二章经》。也说明了《四十二章经》的本子不只一个。虽然现存本不能说是原本，但也不能说是后人伪造。关于支谦重译之说，印顺法师认为：

支谦是一位汉化的月氏人，他对于汉支谶译的《首楞严经》、《道行般若》，吴维祇难译的《法句经》等都曾加以文辞的修润。《四十二章经》的支谦再译，也许就是文义上的修润。[2]

这说明支谦重译只是在原本上的文字、辞句、内容上加以修饰而已，并没有离开原本去再重译一本。这种说法也许让人更容易接受，不至于脱离事实，矛盾重重。

郭鹏先生早年从印顺法师学习佛学，也是现代著名佛学家，对于关系着佛教初传入时间的《四十二章经》真伪问题当然也有他自己的观点：

《四十二章经》中有儒、道两家的内容，表明儒、道两家的思想，已渗进到这部早期佛经里，而又有不少大乘甚至禅宗的货色，则又表明了这部基本上属于小乘的佛经，确实已经后人窜改过！……当然，尽管《四十二章经》经后人窜改，但归根结底，它仍不失

① 《现代佛教学术丛刊》(11)，台北：大乘文化出版社，1978年，第85页。
② 同上。

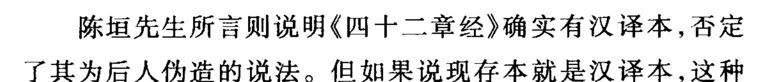
为汉代的一部早期佛经，这当是勿庸质疑的。[1]

这是郭鹏先生的见解，他引用了汤用彤先生的《四十二章经考证》一文中的“……可知《四十二章经》之修加，必是唐以后宗门、教下之妄人，依据当日流行之旨趣，以彰大其服膺之宗义。而此经亦不只增改过一次，不必即出于一派一人手也。”这说明《四十二章经》已经不止一次或一人修改，而是多次修改。但原文仍不失是一部地地道道的汉译经典，这一点是不必怀疑的。

另外还有一位近代学者陈垣先生，他也认为《四十二章经》现存本是经过后人修改的。他在《关于四十二章经》一文中说：



> 根据史料遂得以下之标准：(一)后汉至魏中叶，尚纯用浮屠。(二)三国末至晋初，浮屠与佛参用。(三)东晋至宋，则纯用佛。依此标准遂有以下之断定：(一)后汉有译经可信，后汉有《四十二章经》译本亦或可信。现存之《四十二章经》为汉译，则绝对不可信。(二)襄楷所引为汉译佚经可信，襄楷所引为汉译之《四十二章经》亦或可信。襄楷所引为即现存之《四十二章经》，则绝对不可信。[2]



陈垣先生所言则说明《四十二章经》确实有汉译本，否定了其为后人伪造的说法。但如果说现存本就是汉译本，这种

① 《中国佛教思想史》上卷，福建人民出版社，1994年，第65页。

② 《现代著名学者佛学文集》之《陈垣集》，中国社会科学出版社，1995年，第73页。

说法也一样是不符合事实,是绝对不可信的。这也就是说《四十二章经》只有一个汉译本,但后人根据当时的情况做了不同的修改。如此看来,这种说法比较合理,也比较符合历史事实。

结论

综合以上四种说法,对今天流通的《四十二章经》的真伪可以做一个比较合理的结论了。本文认为第四种说法比较合理,赞同"汉译本经后人润色"的说法。其理由有以下几点:一者,传统说法认为现存本就是汉译本的说法,是不太现实的。因为其无论从文体、辞句、内容等多方面看都掺进了很多后人的思想和文章体裁,与汉代文体有明显的不同,这不能不让人怀疑。二者,主张根本没有汉译本,纯属后人自己伪造成的说法,当然是无话可说的否定。如果说此经纯属后人所撰,那佛教初传的时间也被否定了。如果确定佛教初传的确切时间是汉哀帝元寿年间,那么到汉明帝派人求法从西域抄出这样一部比较简单,而又有概括性的佛教经典带回中原是理所当然的,从理论上讲也在情理之中。因此,这部《四十二章经》也就是表示佛教初传的象征。三者,主张有两个译本的说法,从表面上看似乎很合理。可是,如果详细推断、探讨还是不合情理。因为如果说只从文体和内容上推断有两个译本者,《四十二章经》的内容与汉代道家的方术非常相合,文体更加与汉代所译其他经典没有什么不同;如果说支谦有重译本而认定有

两个译本者，假如汉译本已失，支谦依何而重译[①]。所以《四十二章经》有两个译本也是不合理的；四者，《四十二章经》是一种外国经抄，文体生涩、难读不宜流传，后人（吴支谦）加以修饰、补充也是有可能的。由此可说，我们从各方面加以探讨，推断《四十二章经》只有一个汉译本，但今天现存的本子很可能经后人润色修改而成，这种说法可能会比较符合逻辑推理和思维辩证。

《四十二章经》作为佛教初传的代表象征，在纪念佛教传入中国2000年的特殊时期，本文对一直被学者们争论的《四十二章经》真伪问题，提出来做以探讨是很有意义的。佛教传入中国已2000年了，已经与中国的古老传统文化紧密相连、水乳相融。可是，对于象征佛教初传的《四十二章经》人们却众说纷纭、各说己见，这意味着什么？在这"千载一时，一时千载"的特殊时刻，谨以本文呈予广大佛学爱好者供以参考和指正。作为对"纪念中国佛教2000年"纪念活动的敬贺和纪念。在此我希望这次纪念活动能引导教界、学界和社会各界人士对佛教文化的重视和"实事求是"的客观研究；同时也诚挚地祝愿中国佛教能够健康发展，为社会主义精神文明建设和世界和平做出应有的贡献。



① 《四十二章经》只是一种经抄，非单行本。

论昙鸾净土思想“二道”说

绪 论

《往生论》为天亲菩萨所著，与净土五经并称为净土宗所依据的“五经一论”，对净土思想在中国的发展产生了巨大作用。昙鸾大师为其作注名为《往生论注》[①]。昙鸾在注释《往生论》时，依据龙树菩萨所造《十住毗婆娑论》的思想，提出了“易行道”与“难行道”二道之说，认为依靠自力修行来断除烦恼、了脱生死，是为“难行道”；依靠称念佛号借佛力来断除烦恼、了脱生死，名为“易行道”。如《往生论注》卷一云：

> “菩萨求阿毗跋致有二种道：一者难行道，二者易行道。难行道者，谓于五浊之世于无佛时求阿毗跋致为难；易行道者，谓但以信佛因缘愿生净土，乘佛愿力便得往生彼清净土。”[②]

---

① 全称《无量寿经优婆提舍愿生偈注》。

② 《无量寿经优婆提舍愿生偈注》卷 1;《大正藏》卷 40，第 0826 页 b。

因此，主张末法时期的众生，由于业障深重靠自力成佛非常困难，必须依靠阿弥陀佛佛力加持才能往生西方净土。昙鸾大师并且运用龙树“二道”说的理论，判净土法门为“易行道”。认为依靠“持名念佛”借助于佛力往生到西方极乐世界，要比只凭自力一生中成佛更加稳当。以此念佛求愿往生西方净土，成为修学净土法门的主要思想。本文即是从佛陀教法在不同时代、不同政治文化、不同社会形式下，论说“难行道”与“易行道”的形成和倡导的历史意义。

一、昙鸾倡导“二道”说的思想背景

（一）昙鸾生活的时代背景

昙鸾大师（476—542）生活的时代，正处于中国南北分裂动荡不安的年代。南北朝时期是一次中国南北大分裂的时期，当时南方较为安定，而北方由于政治和民族的争执常年战乱不息，国家贫穷、赋税繁重，百姓民不聊生。连年不断的战乱，使得佛教在“义学”上的发展也受到了一定影响。再加上中国佛教史上著名的“三武一宗”法难，第一次“北魏太武帝灭佛”事件就发生在北魏时期。这种国土危机、生活苦难不堪，使得人们感受到了现实的世界是一种苦难无常，向往和平世界追求出离之心油然而生；而西方极乐世界这种依正二报清净庄严，一切应有尽有、平等和谐的极乐世界无形中成了人们向往的目标。因此，弥陀净土的信仰也就越来越适合于当时人们的需要，使得弥陀净土思想在中国得到了很快的发展。

另外，由于在中国南北朝时期，南方佛教学者重视义学，



提倡讲学研究理论，于是形成了南方佛教重义理的特点；而北方佛教则由于社会的动荡不安，注重于佛教仪规上的修持，形成了北方佛教重实践的特色。由于南北佛教在形式和认识上的差异，北方佛教注重实践的特点，使得弥陀净土的思想在北方很快得到了大力发展。

（二）昙鸾的本人信仰背景

昙鸾大师判弥陀净土为“易行道”，除了当时社会动荡不安人们追求安乐的愿望和北方佛教注重实践的特征之外，其直接原因来自于昙鸾大师的本人信仰背景。昙鸾大师自幼受到佛教的熏陶，青年时期就对龙树的《大智度论》、《中论》、《十二门论》和提婆的《百论》这四部论有精深的研究，对于般若性空的思想体悟得非常深入，是一位学识渊博的大乘空宗义学沙门。龙树的“性空”思想对昙鸾大师一生的影响非常重大，昙鸾大师一生以“教宗般若，行在弥陀”为宗旨。在其《往生论注》中引用了龙树的《大智度论》作为比喻来阐释文义。尤其龙树以初地菩萨的身份往生净土，激励了昙鸾大师对弥陀净土思想的好求和信仰。如在《赞阿弥陀佛偈》中说：

> “本师龙树摩诃萨，诞形像始理颓纲；关闭邪扇开正辙，是阎浮提一切眼。伏承尊悟欢喜地，归阿弥陀生极乐。愿共诸众生，往生安乐国。”又“譬如龙动云必随，阎浮提放百卉舒；南无慈悲龙树尊，至心归命头面礼。”①

---

① 《赞阿弥陀佛偈》卷1；《大正藏》卷47，第0424页a。

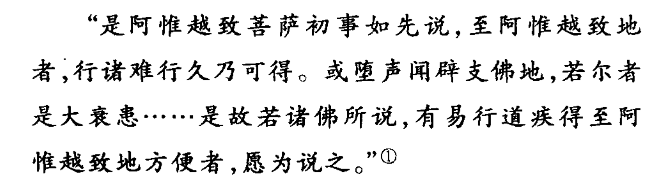
后来由于身体疾病的缘故，他四处寻求长生不老之仙药，有缘与天竺译经大师菩提流支三藏相遇，传授《观无量寿经》，提倡他力本愿，信愿持名，以及五逆十恶之人皆能往生之带业往生思想，从而更加对弥陀净土法门信仰坚定。

二、昙鸾“二道”说的思想主张

（一）“二道”说思想的依据

昙鸾的净土思想所提倡的“二道”说，是根据龙树的《十住毗婆娑论》卷五中所说菩萨追求不退转法可以用两种方法：一是易行的，称易行道；另一是难行的，称难行道。所谓难行道，是指在这个末法时代的五浊恶世之中，业障深重依靠自力来解脱非常困难；所谓易行道，即是依靠阿弥陀佛的本愿力量来往生净土的简易方法。如《十住毗婆娑论》卷五所云：





“是阿惟越致菩萨初事如先说，至阿惟越致地者，行诸难行久乃可得。或堕声闻辟支佛地，若尔者是大衰患……是故若诸佛所说，有易行道疾得至阿惟越致地方便者，愿为说之。”[①]

又《往生论注》卷一云：

“谨案龙树菩萨十住毗婆娑云：菩萨求阿毗跋致有二种道：一者难行道，二者易行道。难行道者，谓于五浊之世于无佛时求阿毗跋致为难，譬如陆路步

① 《十住毗婆沙论》卷5;《大正藏》卷26,第0041页a。

行则苦。易行道者,谓但以信佛因缘愿生净土,乘佛愿力便得往生彼清净土,譬如水路乘船则乐。"①

由此可见,昙鸾大师提出"二道"说的思想,完全是依据龙树菩萨的《十住毗婆沙论》。

(二)以"二力"思想提出"二道"说

首先昙鸾大师提出"二道"说的主要思想基础是"二力"说。在昙鸾大师看来,这种仅依靠自己的力量修行来成就佛道,如同陆路步行非常艰难。昙鸾大师在《往生论注》中解释"难行"时,引用龙树在《十住毗婆沙论》中所说有五种原因:

"一者外道相善,乱菩萨法;二者声闻自利,障大慈悲;三者无赖恶人,破他胜德;四者颠倒善果,能坏梵行;五者唯是自力,无他力持。"②

如果要克服这五种障碍仅靠自身力量,得不到佛力的加持,如同人在陆路步行非常艰难,名为"难行道"。如果能信净土法门发愿往生净土,依靠佛力加持必定能够往生净土,则如同水路乘船而行则比较容易,名为"易行道"。

昙鸾大师依据龙树的《十住毗婆沙论》所说的"二道"之说,判净土法门为"易行道"。昙鸾大师在《往生论注》中举例说明了自力与他力的差异,认为"自力"者,如人畏三途受持禁

---

① 《无量寿经优婆提舍愿生偈注》卷1;《大正藏》卷40,第0826页b。

② 《无量寿经优婆提舍愿生偈注》卷一云:"此难乃有多途。粗言五三以示义意。一者外道相善乱菩萨法。二者声闻自利障大慈悲。三者无赖恶人破他胜德。四者颠倒善果能坏梵行。五者唯是自力无他力持。如斯等事触目皆是。"《大正藏》卷40,第0826页b。

戒,修习禅定,以神通游四天下;"他力"者,如劣夫跨驴不上,从转轮王乘虚空游四天下。[1] 这就是昙鸾大师提出"二道"说的思想理论之一。正因为昙鸾大师判净土法门为"易行道",大力发扬了念佛净土思想,使得弥陀净土的信仰在当时得到了迅速发展。同时为后来净土法门在中国的发展奠定了基础。

(三)以"本愿"思想提出"二道"说

昙鸾大师提出"二道"说的另一思想依据是"阿弥陀佛本愿"说。昙鸾大师认为众生修净土法门,其根本原因还是阿弥陀佛的本愿愿力所成。因为阿弥陀佛(法藏菩萨)在因地时所发"四十八愿"的本愿力,接引众生往生西方净土。如《往生论》云:

> "观佛本愿力,遇无空过者,能令速满足,功德大宝海故。"[2]



昙鸾大师在《往生论注》中解释为:

> "依本法藏菩萨四十八愿,今日阿弥陀如来自在神力,愿以成力,力以就愿。愿不徒然,力不虚设。力愿相符,毕竟不差。"[3]

---

① 《无量寿经优婆提舍愿生偈注》卷二云:"如人畏三涂故受持禁戒。受持禁戒故能修禅定。以禅定故修习神通。以神通故能游四天下。如是等名为自力。又如劣夫跨驴不上。从转轮王行便乘虚空游四天下无所障碍。如是等名为他力。"《大正藏》卷 40,第 0844 页 a。

② 《无量寿经优波提舍》卷 1;《大正藏》卷 26,第 0231 页 a。

③ 《无量寿经优婆提舍愿生偈注》卷 2;《大正藏》卷 40,第 0840 页 a。

所以昙鸾大师认为众生能够往生净土者，是由于阿弥陀佛在因地时所发的“四十八愿”。这也是昙鸾大师提出弥陀净土法门为“易行道”的重要理论依据。

昙鸾大师为了能够更加充分地说明，众生往生净土是依靠阿弥陀佛的本愿力，在《往生论注》中引用了《无量寿经》的四十八愿进一步作了详细的叙述。如《往生论注》云：

> “若非佛力，四十八愿便是徒设。愿言：‘设我得佛，十方众生，至心信乐，欲生我国，乃至十念，若不生者，不取正觉。唯除五逆，诽谤正法。’缘佛愿力故，十念念佛，便得往生，得往生故，即免三界轮转之事，无轮转故，所以得速。以斯而推他力，为增上缘，得不然乎。”①

昙鸾大师从阿弥陀佛四十八愿中的“十念往生愿”，作为众生往生净土的增上缘。将众生得以往生净土迅速成佛的原因，归结为阿弥陀佛的本愿愿力。这一理论极大地鼓舞了普通信众对往生净土的信心和愿望，对净土思想在民间的流传起到了巨大推动作用。

（四）以“信愿持名”提出“二道”说

昙鸾大师提出“二道”说的又一重要思想依据是“信愿持名”说。昙鸾大师提出“二道”说的目的在于劝导众生修学净土法门，而往生净土的重要条件是“信愿持名”。世亲菩萨在《往生论》中提出五念门成就可以往生，如《往生论》云：

---

① 《无量寿经优婆提舍愿生偈注》卷2；《大正藏》卷40，第0844页a。

“若善男子善女人,修五念门成就者,毕竟得生安乐国土,见彼阿弥陀佛。何等五念门。一者礼拜门,二者赞叹门,三者作愿门,四者观察门,五者回向门。”①

其中“赞叹门”即是信愿持名说。昙鸾大师在《往生论注》中解释说:

“称彼如来名者,谓称无碍光如来名也。彼无碍光如来名号能破众生一切无明。能满众生一切志愿。”②

此即是说众生只要能称念彼佛名号,即可往生弥陀净土。因为彼佛光明无碍能破众生一切无明,满众生一切志愿。昙鸾大师运用这种“信愿持名”的理论,建立弥陀净土的“易行道”说思想体系。



昙鸾大师对于众生“信愿持名”往生净土的条件,依据《无量寿经》和《观无量寿经》提出“十念”即能往生净土简捷实用方法。昙鸾大师认为虽有人造五逆十恶不善业,若能在临命终时遇善知识开示,以十念相续者亦能往生净土下下品。如《往生论注》云:

① 《无量寿经优波提舍》卷1;《大正藏》卷26,第0231页b。

② 《无量寿经优婆提舍愿生偈注》卷二云:“称彼如来名,如彼如来光明智相,如彼名义欲如实修行相应故。称彼如来名者,谓称无碍光如来名也。如彼如来光明智相者,佛光明是智慧相也。此光明照十方世界无有障碍。能除十方众生无明黑暗。非如日月珠光但破空穴中暗也。如彼名义欲如实修行相应者。彼无碍光如来名号能破众生一切无明。能满众生一切志愿。”《大正藏》卷40,第0835页b。

> “有人造五逆十恶，具诸不善，应堕恶道经历多劫，受无量苦，临命终时遇善知识，教称南无无量寿佛。如是至心，令声不绝具足十念，便得往生安乐净土。即入大乘正定之聚毕竟不退。”①

此即是说众生只要“信愿持名”，即是在临命终时能够称念“阿弥陀佛”圣号十念声，就能够往生极乐净土。关键在于众生对阿弥陀佛的无上愿力和对极乐净土坚定不移的信愿。

三、昙鸾“二道”说净土思想的现实意义

（一）对“易行道”的正确认识

昙鸾大师的“二道”说思想，出自于龙树菩萨的《十住毗婆娑论》，而龙树菩萨提出“二道”之说具有其现实意义。印度佛教当时正处在部派佛教衰败，大乘佛教正在兴起的时期，为了更多的人接受大乘佛教思想，将佛陀圣教判为“二道”，认为二乘靠自力得解脱的修行方法太难，而净土思想所倡导的依靠阿弥陀佛来接引而往生较为容易，这样无形中人们对净土经典思想的研究也就越来越重视。如龙树菩萨在《十住毗婆娑论》中所说：

> “至阿惟越致地者，行诸难行久乃可得，或堕声闻辟支佛地。若尔者，是大衰患。是故诸佛所说有易行道，疾得至阿惟越致地方便者，愿为说之。”②

---

① 《无量寿经优婆提舍愿生偈注》卷1；《大正藏》卷40，第0834页b。

② 《十住毗婆沙论》卷5；《大正藏》卷26，第0041页a。

我们从龙树的《十住毗婆娑论》可以看出，当时龙树菩萨提出“易行道”之说，具有一定的现实意义。这种“易行道”思想的提出对于当时大乘佛教在印度的发展，起到了一定的积极作用。

佛教传入中国到了南北朝时期，由于当时社会的动荡不安，人们为了追求和平安定的生活，对于净土思想往生净土的主张很快接受，再加上昙鸾大师本身由于身体上的疾病和痛苦，自然对往生极乐净土的思想更加推崇。所以昙鸾大师特别倡导龙树的“二道”说，大力宣扬净土法门为“易行道”，鼓励人们通过念佛名号依靠佛力接引而往生极乐净土。所以说昙鸾大师当时倡导净土法门为“易行道”，也具有一定的现实意义。

（二）“难易”之辩



难行道与易行道之“难易”是对机不同而言，佛陀所说圣教虽有“难易”之别，但其目的是为不同众生的根性而说，有上根之人依靠自力就能断除烦恼得到解脱，如佛在世时所说小乘经典及方等诸经论皆为“难行道”。有下根众生业力深重，必须依靠佛力接引先往生净土，然后再成就佛果，如净土法门就是佛陀专为末法众生业力深重者所说，称为“易行道”。如龙树《十住毗婆沙论》卷五所说：

> “汝言阿惟越致地是法甚难久乃可得。若有易行道疾得至阿惟越致地者。是乃怯弱下劣之言。非是大人志士之说。汝若必欲闻此方便今当说之。佛

法有无量门。如世间道有难有易。”①

此即是说，佛陀所说圣教有难有易者，是因为众生根性不同佛陀圣教自有“难易”之别，而佛陀圣教本来“平等一味”无有高下、浅深、难易之别。

另外，所谓“难易”者是相对而言，其实所谓“难”者并非真实是难，所谓“易”者也并非真实是易。虽然判净土法门为“易行道”，但如果就佛教理论上而言，往生净土法门者，必须是福慧具足、一心不乱者，入念佛三昧必定往生。如《佛说阿弥陀经》云：

“舍利弗，不可少善根福德因缘，得生彼国。若有善男子善女人，闻说阿弥陀佛执持名号，若一日、若二日乃至七日，一心不乱者，即得往生阿弥陀佛极乐国土。”②

这里所说，“不可少善根福德因缘”、“七日一心不乱”等，皆是说明往生净土者并非只是称赞一句名号就能往生，而是运用此“一句佛号”来修善根福德，达到“一心不乱”的境界，如此者才能决定往生极乐净土。所以说，净土法门名“易行道”者，并不是形式上或言说文字上的简单意义的“难易”；而是相对于依靠自力修行一生成就佛果而言，依佛力接引往生净土然后再成就佛果者为“易”。

---

① 《十住毗婆沙论》卷5；《大正藏》卷26，第0041页b。

② 《佛说阿弥陀经》卷1；《大正藏》卷12，第0347页b。

结　论

本文仅是从昙鸾大师的净土思想、佛陀说教之本意以及龙树提出“二道”说的现实意义，来论述“难行道”与“易行道”的真实含义和价值观。虽然净土法门在近代佛教史上得到了快速发展，占有了今天中国佛教“行持”的主导地位，但在教理的研究和对佛法的正确认识上，应当客观地、平等地、实事求是地看待净土法门为“易行道”之说。唯有正确、客观的看待净土法门为“易行道”之说，才有利于人们对净土思想的正确理解，不至于盲目地信仰成为一种“迷信”。只有这样，才能通过修学净土法门，信愿持名阿弥陀佛圣号而往生净土，成就圆满无上佛果。这只是本人的一点不成熟思想和粗浅认识，还请诸位佛学专家和大德高僧赐教。



略述佛教罪福之说

绪 论

“罪福”是人生的两大分歧，也是人生所向的两条途径。有人在不知不觉中走向了罪恶之途，永堕三恶道无有出期。也有人修行十善而通向人天之道，享受无尽的人天之乐。虽然同是一人但由于环境的影响或者后天的教育不同而有时会走向幸福之道，同时也许会误入歧途走向犯罪。其实一个人本身不存在什么善恶罪福，自性皆是清净无染的，本具佛性，因此佛说：“一切众生皆有佛性”。佛教不同于儒家，孟子说“人性本善”，如小孩的心总是善良，无有害人之心。可荀子却说“人性本恶”，如小孩生下来时就很自私等。其实这些现象都不是人的本性，只是从前世带来的善恶之习气。真正的本性是非善非恶、不增不减，本来清净。只是由于人的贪瞋痴慢之心而迷惑了清净自性，故有分别取舍之心，此“心”即是妄心。因此佛教特别主张后天的教育，使人们能止恶修善，断除烦恼恢复本性。即是见性成佛。

所谓修道即是修福舍罪，也就是止恶行善。但佛教对“罪福”有不同的主张，不仅要舍罪，同时也要舍去福。一般来说世间凡夫之人认为“罪”能招感三恶道的苦果，当然应舍去。但“福”是人人所求，各各所向，岂能舍弃。如布施供养三宝能消灾增福，救济穷人皆是修福。放生戒杀增福延寿，帮助别人积德行善等等，这一切无不在修福修善，怎能说“福”亦应舍。当然，这对一般人来说确实很难理解，甚至也许有人会说如果福也舍去，那么这个世界会无有善恶分别，亦无因果报应，如此则这世界会大乱。其实世间万事万物的循环规律是有规则不会改变的，但人们的心理作用会因各种不同的作用而改变认识。这种作用就是修道，修道即是改变人们的一般认识作用，要人们对事物从本质上去认识，不能只看现象。一般人们所认为的修福舍罪只是从现象上而言，如果真正讲修道则应从事物的根本上着眼认识。虽然“福”应修，但是如果福尽时即是苦来。因为所谓的“福”是由于修善而得来的，是有所作为的法、是一种生灭法，生灭法即是无常法，无常法故应舍。因此“罪福双舍”即是见中道。本文即是从此意义上谈谈对佛教“罪福”的一点认识。



一、依福舍罪

在《百论》中开始就说“恶止善行”。在佛教诸宗经论虽然都讲“空”的思想，但却都有各自不同的见解和理论。但对修福舍罪一般都认为“福”应修。如《弥陀经》所说：“往生西方净土者，要具足福慧二严”。其他一切经论也无不强调福慧双

修，才能证得菩提之果。但唯在《百论》中明确说明“福”应舍。故开篇即明“舍罪福品”，说明“福”是无常之法，不应执著。但众生因无明被迷惑，起贪、瞋、痴等妄想分别，而造诸恶业流转生死。诸佛慈悲，为怜悯众生而方便说“福”是乐应修，“罪”是苦应舍，即是依福舍罪。

因为修行五戒十善，能止十恶。因此“戒”名为防非止恶。恶即是罪，止恶即是福。吉藏大师在《百论疏》卷三中说：“罪以摧折为义，造不善业，感彼三途。得于苦报，摧折行人，目之为罪。福是富饶为义，起于善业，招人天乐果，故称为福。舍者入实相观，心无所依，故称为舍。”此文说明了罪与福的性质、作用和果报。正因为“罪”是不善业，因此以摧折为定义，有了恶业即招感三恶道受诸苦报。如世间行人者，即世间一切有所作为之人皆名为行人。如犯杀戒者，即杀人或杀一切有生命之有情，皆名为杀罪，犯杀人罪者必得偿命，即是罪能摧折人的性命，死后还将堕入恶道或傍生被他人任意杀害。死而复生，往返流转，直到罪业彻底还清。众生受诸痛苦，皆因杀业所感。如果偷盗他人钱财者，必受人们的咒骂或处罚，死后转生为卑贱贫穷之人或转生为牛马来偿还，受诸苦报。如是等五恶十逆者皆得一报还一报、一一招感苦报，无有自由。因此说“罪”能摧毁人们的善根和损折人们的性命。所以说“罪”应当舍去。但怎么样才能舍罪呢？唯以修福可以舍罪，因此俗话说“将功赎罪”。因为修福是善行，而造罪是恶行，善恶本性相违背，二者不能兼有。所以犯罪时不能修福，而当一个人改恶向善，重新做人时，会反悔自己以前的过错，而立志做人。也就是佛教说的“放下屠刀，立地成佛”，不是说

放下了屠刀，马上就能成佛，而是说只要你认识到了自己的所作所为是错误、是犯罪、是造恶业，而弃恶业向善业行，即是走向了成佛之道，萌发了成佛之因。因为佛是由人修行而成就，即太虚大师所说的“人成即佛成”。也就是说如果能成就一个完整的人格，即是成就了佛的精神。虽然还没有成佛，如果以佛的精神不断修行，一定能够成佛。任何一个人如果从罪恶的一面走向善良的一方，这就是最可贵的精神。

古人也曾说过：“人非圣贤，孰能无过”，即是说任何人都有可能会犯错误，只要能改正错误就一定能成为好人。因此佛教的精神也在劝人为善，弃邪归正。佛经说：“诸恶莫做，众善奉行”就是这种道理。要人们所有的恶切莫去做，一切善事皆应积极诚心去做。又说：“莫以恶小而为之，莫以善小而不为。”即是说一个人在生活工作当中不要因为一件很小的过错而不改正，认为没有关系。也就是说每一件大事皆由诸多小事组合而成，所以说小的错误是犯罪的根本，应该除根才不会有再生的机会。修福亦应如此，即使很小的一件善事都要尽心尽力去做好，哪怕是微不足道也应要认真做好，皆应看作是修福。古人言：“做一件好事并不难，而难的是一辈子做好事”，说明福是从小处渐渐聚集而来，而不是一日就修得成佛做祖。如果一个人不能从一件小事做起，那岂能做得了大事。常有人说，我是做大事的材料，不会做那些小事。其实谁都明白这样一个道理，做大事必先从小事做起。如同建楼必从一砖一瓦修起。因此一个人如果不能约束自己，又岂能教导别人。所以做一件很小的善事也同样能使一个人去恶从善、成就福德。



由此说，做善修福即能止恶防非。《百论》云："善法二种，止相行相，息一切恶是名止相，修一切善是名行相。""止相"即是停止一切恶的行为，"行相"即是做一切善事的行为。如果一个人能息灭身口意十不善业，而终不去做是名"止恶"。然后终身奉献身命去做十善业及一切善事能信受奉行，是名为"善行"。这样如果一个人从事于善行则必定不起恶念，无有恶念则不会有恶行，没有恶行即是所说的"止恶"。所以修福是为了止恶，而不应该认为修福只是为了得到人天乐报，去享受来世的荣华富贵。如果荣华富贵享受完了还会堕三恶道去受苦轮回，怎能说"福"是常福，寿命更加如此，是在呼吸之间，荣华富贵如过眼云烟，转眼间被风吹散。因此修福不应执著"福"是实有，而应认为是为了断恶而所用的方法。如同渡河而须船只，过了河则应舍去船只而行路才会方便。如果仍然身背着船去走路定成障碍。修道也是如此，既然恶止而福亦舍不应住。若住于福则仍然流转于生死，如果要出三界断生死即应舍福修慧。

二、依空舍福

世人皆明白"罪"是一种苦果，作恶者一定得到恶报。而修善者一定有善报。因此人们认为"福"是快乐，应该取而不应该舍弃。但正因为凡夫是颠倒之妄心，不能认识到事物的实相本性，而只看到一面，不能看到另一面。断有则住无，破俗则著真，破无常则执常，破有则住空等等。舍一而存一，皆在二边不能趣向中道。慧能大师曰："不思恶不思善，则为上

座之本来面目。”即是说若要明心见性，识心达本，见佛本源。必须两边皆舍之，入中道实相观，证到平等性智，即是见佛性。如果悟空而住空，舍罪而求福，仍然是邪见。即所谓中道正观者即是无所得观，无所得观者即是平等性智。无有善恶之分别心，说空不住空，涉有不著有，破空不住有，破有不住空，无有取舍之心。如《百论疏》卷三云：“舍者非取舍之舍，舍名心不著，以无得为依，故名为舍。又为对众生两取故名两舍，两取之病若除，则无所舍。”因此“舍”不是取其一舍其一之舍、有取心有舍心的“舍”。而是指心无所著，即不著取也不著舍、不著空也不著有、不著生死也不著涅槃、不著罪也不著福。这种无所住之心名为真“舍”。

但是，作为一个修行者而言，则不同凡夫之见。有好有坏、有罪可舍、有福可取，应该说罪福平等。虽然在日常生活中有丑有美、有善有恶，但此善恶皆是有为之法，是无常法。“福”虽然能止恶使人修善成就道业，但“福”仍然是由修所得，非常住不变的实有之法。一个修持五戒十善者则能得人天福报，但天人的寿命八万大劫过后还堕五道而轮转，尽管一个人有家财万贯和享不尽的荣华富贵，可是如果福尽时会有三灾八难，将一切财宝损之一空，一无所有，只有罪业随身，轮回而受报。就是说不被三灾八难所害，但人的寿命总是有限的，从古到今没有一个人是长生不死的，有生必有死，当你大限到时，一切都不能带走，只有罪业随身，招感三途恶道。因此说“福”不是永久之乐，福尽时还是苦。如《百论疏》中说：“罪报是住苦，故不应起罪，福报是灭苦，故不应著福。”又说：“福有二时，成两舍义，福报生时乐，故依之舍罪。福报灭时苦，故依



空舍福。"这里即是说当人们认识到正在受罪报时是苦,如囚犯、病人、穷人等受苦时认识到自己在受苦。因此佛陀指示今生之苦报是前生之恶业所感苦果,令人们应从今起广修善法,布施供养来遮罪。所以说依福可以舍罪,但布施供养所修之善法而得的福报非常福,当福尽时会成为苦,如人钱财被贼所盗时会怨恨、烦恼等种种痛苦。因此佛经奉劝人们将福报亦看作是空,如梦如幻,应该依此空去舍福,若不著于福时则亦无此苦恼。

这些苦皆是有所求而有,因为有所求则有得有失,有得失即有苦,当无所得时亦无苦。比如你帮助别人的目的是为了得到别人对你的回报,如果得不到时便会有怨恨和苦恼。如果你是无私的奉献不图回报,如同施舍给街头的乞丐是出于善良和怜悯,并不图别人的回报,因此也就没有什么苦恼可言。因为你施舍时本来就无所求,而是一种无私的慈悲心所致。正因为无所求所以也就不会有苦恼。如果我们在做任何一件事都能这样不住于有所求,哪里还会有怨恨、后悔、报仇等等不平事所致的烦恼和痛苦。如果你常常以付出必须要得到更多的回报之心态做事,那必定会是一种等待和失望的痛苦。古老的传统习惯养儿为了防老,如果孩子长大不孝养父母会感到失望和痛苦。可是如果我们学佛之人以佛教的因果来看事情就会不一样,佛经云:"无缘不成夫妻,无冤不成父子",从这句话可以看出成为父子皆是前生业冤所致,都是互相偿还债务,当业债还清时自然各奔前程,谁也不会欠谁的,还有什么可言。用西方人的观念说,养儿育女不能仅仅看成是为了养老送终,而应当看作是对社会的一种义务。如老师

对自己的学生如同子女，可老师并不因为学生不报师恩而痛苦。这就是做老师的只有无私的奉献而无所求，而做父母的有所求，有所求即有痛苦和烦恼。当然做子女的也同样应孝敬父母，报答养育之恩是人的本性，如果不孝养父母那同动物有何区别。如果我们能把生活中的一切看作是一种对治法门，为止恶而修福，当恶止时福亦应舍，一切法皆是因缘所成，即无所得亦无所失。如能如此看待生活，则不会为得不到或不能永远为己有而感到苦恼和失望。

既然如此，以上皆已说明“福”非常法故应舍去。所以《百论》云：“福灭时苦，福报灭时离所乐，事生大忧患。如佛说乐受生时乐，住时乐，灭时苦，是故应舍福。”论又云：“于福莫畏者，助道应行故。”即是说明为何修福而又舍福。修福者是为帮助成就道业而修福，因为造罪业之人不知道修道，唯以修福引导而转向修道，当恶止善行时则不应再著于福。因为佛说福报是生灭法，当福灭时会有忧悲苦恼，唯在生时住时乐。既然是苦即应该舍之。如此说当你认识到福灭时为苦，便不会再去执著享福为乐，发心求道出离生死，远离罪福二边，即是依空舍福。



三、罪福俱舍

《百论》云：“福尚应舍何况罪。”即是说福能帮助我们成就道业都应舍而不应住，更何况罪是破坏道业损坏性命的，因此更加应当舍去。在《金刚经》中也说：“法尚应舍何况非法。”“法”者即世间一切真实实有之法，“非法”者即世间一切不存

在的虚幻之法。如果我们要把生活中的一切实有之法舍去，那不真实的虚妄之法更应舍去。也就是说“福”是善法都要舍去不要，更何况“罪”是不善法还不应舍去吗？

今言罪福俱舍即是中道义者，《百论疏》云：“二取堕二边故，名之为邪，两舍是中道，名之为正。”也就是说如果执著于有罪可舍，有福可修即是邪见。因为罪福本来无形无相，本性是空。只因众生妄心分别而生。如《中论·观四谛品》云：“若谓从福，而生果报者，果从罪福生，云何言不空。”这就是说如果有人认为从罪福能生善恶果报的话，即是说果从罪福而生，罪福是因，但罪福本无，是由于众生的妄心分别有善恶之因而感的果报，而今罪福又从善恶生。这种鸡生蛋蛋生鸡的理论是不能够成立的，如果成立则因果混乱，成为因能生果，果亦能生因，因果互生，如此则无因果。所以罪福本空，唯人所招。即所谓“两舍即是中道”。也就是说如果不著于罪也不著于福，罪福二边无所依、无所得即是中道正观，中道正观即是真如本性。因此不著罪福二边即是平等性，佛性即是平等性。又《百论疏》亦云：“舍者盖是中道之异名，佛性之别目。”《涅槃经》亦云：“明与无明，愚者为二，智者了达，知其无二。无二之性，即是实性，实性者，中道佛性也。”说明舍是不著，不著二边即是中道，中道即是真实自性，所以实性是佛性。因此罪福俱舍不取二边，即是见中道实相。

罪福俱舍者能入不二法门。如《净名经·不二法门品》云：“罪福为二，若达罪性，则与福无异，以金刚慧决了此相，无缚无解者，是为入不二法门。”即是说如果从因位讲有善恶不同，若从果位讲有罪福区别。如果能用般若智慧了达罪福的本性

空寂，则罪福本性无二。这样无罪无福、不取不舍、罪福无二，是为入不二法门。所以罪福俱舍是入不二法门之殊称。因此说“罪”是不善法应舍，若著有福可修亦是邪见，若能悟入不二法门，则识罪福本空无有自性。如《中论·作作者品》云：“若无作等法，则无有罪福，罪福等无故，罪福报亦无。”这就是说我们众生有罪福报是因为有善恶之行为，有净不净之分别心。如果断除分别心即无有作、作者、作法。若此三法皆空则无有罪福可作，无作即无果。因此罪福俱舍即是入空观见佛性。

四、舍罪福与断烦恼

世间一切法虽然千差万别，但不出善恶两类。虽然有无记性，但无记没有自性，随善恶的作用而变为善恶。如吃饭本来是非善非恶的无记性，但吃饭可以解饥是善法，如果吃得过量会生病是恶。所以说诸法唯有善恶两种，今舍罪福即是舍一切世间诸法，不著于一切法。因此说舍罪福即是二谛，诸佛依二谛为众生说法，今舍罪福亦是明二谛。如《百论疏》云：“佛有二谛，为世谛故，明依福舍罪。为第一义故，明依空舍福。”因为世间之人认为福是常是善法，只有布施持戒才能修福，因此修福是止恶。为了说明世谛是苦是无常，教导众生修福，即是为世谛故说依福舍罪。但若从第一义谛而言，则非二非不二为第一义谛，即是说非罪非福为中道。因此罪福本性空寂，不应著福常有，故为第一义谛故说依空舍福。唯有双舍罪福即是二谛。所以《百论疏》又说：“凡夫著有故有六道罪福，今明罪福性空，不应著有。二乘滞空，证空之时不能即知



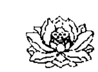
罪福宛然，故明虽毕竟空，而罪福宛然。两舍即是般若，罪福即是方便，欲令一切凡夫二乘具般若方便，故明两舍。”这即是说因为凡夫执著于罪福实有，故有六道轮回之苦报。今明罪福本性自空，皆是众生妄心分别而生，因此不应执著于有而不能悟入法空。但大乘之人执著于空，入空观而不能涉有，虽然罪福本性空寂，但因缘假有宛然存在。因此今明有罪福可舍是方便，罪福本空双舍是般若。为了凡夫二乘具足般若方便，今明罪福双舍。

由于众生修行次第的不同而有罪福取舍区别。为初发心的人容易贪著福报，故佛说修福可以舍罪。为发心学佛长久之人说福亦是空，有限有尽，福生时住时乐，福灭时苦来，因此应依空舍福。这也就是说烦恼即是罪福，凡夫之人受苦时知有烦恼，而圣人了知福尽亦是苦，所以说烦恼不出罪福。如《大智度论》云：“无生法忍，离二种障，一杀等，名为粗障。二取舍心，行于施戒，称为细障。”今明舍罪，则除其粗障，次明舍福，则息灭细障。当粗细两种障都泯灭时，则无法现显。因此说舍罪福即是断烦恼。二障既除烦恼断尽，亦无罪福可舍，即证无生法忍中道第一义。这就是说众生之烦恼皆是因有净与不净、善与恶之分别，而生贪、瞋、痴等烦恼。如果悟得罪福性空，即烦恼亦是性空。故《中论·观颠倒品》云：“若无有净者，何由而有贪，若无有不净，何由而有恚。”这即是说众生的烦恼是由自心的净与不净观虚妄分别而有，如果说没有净法，即是“福”自性本空。既然福是空，哪里还有贪心。如果没有不净，即是说“罪”亦本性是空，既然是空则无从起恚心。因此，若舍罪福则无有贪、瞋、痴等诸烦恼。烦恼既断，则般若生，般若生

即是菩提。

结 论

总而言之佛教明舍"罪福",是为了破众生的分别心,以识二谛而生般若方便。因此《百论》说罪福本空是对治而说。如《中论·观业品》云:"若能降伏心,利益于众生,是名为慈善。"因为众生迷惑造业而不觉,故说罪是苦,应修福而舍罪。以修福心去降伏造恶心,此是为了利益众生不堕恶道,方便说为善事。当罪灭时福亦不应著,因为福是为了止恶修行而有的,是造作之法,造作法即是无常,所以福亦是空应舍。罪福皆不著,内心无畏,坦然自在,即是解脱。所以说众生不能解脱就是被罪福所逼迫。有罪之人受苦报不能解脱,而有福之人享福不知修道不能解脱。当众生彻底洞察罪福二者自性本空时则心不著二边,脱离二边即无缚无解。故《净名经》云:"不著世间如莲花,常善入于空寂行,达诸法相无挂碍,稽首如空无所依。"这就是说我们如果不著于世间的一切好,怎么会住于恶呢?如果能于有出空,于空涉有,即是通达诸法实相心无挂碍。如此如幻如空,无有所依,是为入不二法门。



论“唯识无境”思想

绪　论

“三界唯心,万法唯识”是唯识宗的宗旨。意思是说我们有情所依的三界一切万法皆是“唯识”所现,并非真实之有。这种理论往往不易被人们接受。因为世界上万事万物无奇不有,一个人的心又那么渺小,并且山河大地宇宙浩瀚,怎么能说唯心所变现呢?这对一般人来说实在难以理解。可是,如果以唯识思想来论说是完全符合事物发展规律的。因为万法的形成必有其因缘,并且是有坏灭的、是刹那生灭变化的,没有一物是一成不变的存在。人们所看到的形相并非是事物的本质,而只是事物的一种假相。此因缘所成的假相是由我们有情的妄心所显现。在《六祖法宝坛经》中说:“非风动、非幡动、是仁者心动。”又《金刚经》亦云:“凡所有相皆是虚妄。”但是历来人们对唯心唯物有水火不相容之见,从古到今无有定论。其实是人们误解了唯识思想,佛教所讲的“唯识”并不是平常人们所说的唯心主义的“唯心论”,而是说三界万法皆是

人们妄心的执著而非实有,并不是说世界万事万物皆由心所变有的。这种"显现"之有只是说明了万法是虚妄不实,并不是否定万物的存在性。只是说明万法的存在是由识与境相应而显现。因此,唯识与唯物在某种意义上讲是相辅相成、相一相异的。故言:"带相而起,托彼而生。"在《唯识三十颂》中说:"由假说我法,有种种相转,彼依识所变,此能变为三"。这些都充分说明了"唯识"的理论。为了使人们能够更加清楚地理解和认识"唯识"思想,本文将详细说明。以供佛学爱好者参考。

一、略释唯识无境的意义

所言"唯识无境"者,是指唯有心识无有外境,意思是说唯有能了别的心识的功能而无有所分别的外在对象。一切万法假有唯心所现。"唯"梵语称摩怛利多。有三义:一者,简别之义,简别于他法叫"唯"。二者,决定之义,表示此法决定有叫"唯"。三者,显胜之义,表示此法之殊胜叫"唯"。《成唯识论述记》卷一曰:"唯言显其二义,一简别义,二决定义。"所谓"识"者,梵语称毗若底。亦有三义:一曰"识"者,有了别之义。二曰"心"者,有集起之义。三曰"意"者,有思量之义。这里"唯识"一词,"识"者是了别义,即是指众生能了别、认识、分别的能力。"唯"是遮遣之义,"遮"是唯遮境有。"遣"是唯遣其虚。故《成唯识论述记》卷一曰:"唯遮境有,执有者丧其真。"所谓"遮境有"者,即是遮遣离识独存的外境。又云:"识简心空,滞空者乖其实。"所谓"简心空"者,心是识之别名。即谓众



生之识，虽是无常之法，且待缘始能生起，所以不是无。故“唯识”一词，只是遮遣离识独存的境界，并不是否定宇宙万象及其实体的存在，但只是不离识而已。故《成唯识论》卷十云：“唯言遣外，不遮内境，识唯内有，境亦通外，恐滥外故，但言唯识”。

今言“唯识无境”者，“唯”是决定义。“识”为心之本体，离识变现之外无任何实在，故称为“唯识”。即认为我们自己心外之物及诸现象皆是由八识自体所变现的主观(见分)与客观(相分)，又将所认识的对象之相似形状视为心内之影像所映现而认为实在之有。并且作为识的对象(物境)的自体(本质)，也是从阿赖耶识中的种子变现而有，故唯识以外无其他实在，称为“唯识无境”。或者根据万有从识所变之意义，又称为“唯识所变现”。但对于“唯识”之类别，众说多样，在《法苑义林唯识章》中，总说诸经论之“唯识”说为五种：一者境唯识，二者教唯识，三者理唯识，四者行唯识，五者果唯识。此五种唯识概说一切唯识说。对于“唯识无境”在《摄大乘论》中分为十一识。然而这些只不过是阿赖耶识的种子所显现，并无实在之外境。所以说三界诸法皆唯识所显现，离识并无实在之外境。即世界一切现象皆为内心所变现，心外无独立客观之存在。在唯识学中说：外境随缘而施设，故非有如识。内识必依因缘生，故非无如境。即是指诸法随人之情识设置而非实有，所缘之境唯识所现，诸法皆不离“识”。

以上是对唯识无境概念的简释，其目的是启示人们平常所见所闻都是虚妄分别，是一种错误的颠倒认识，并非真正见到事物的本质。因为，事物的真正本质不是人们平常的六根

所能见到的。六根所能见到的只是依他境而生起的比量。只有修行达到见道位之后，证到“唯识无义”之境界时才能真正体悟到事物的本质。因为事物的本质是非生灭变化，是本来清净无有染污的。而众生的心识是有生灭染污的。生灭与非生灭、染污与清净不能同时和合存在，既然不能和合就不能见到本质的东西。所以说平常的认识（知识、概念）只是一种名言种子的虚妄分别而已。此名言种子实际上就是人们的思想、语言、知觉等名称，此名称是人们意志、愿望、感情的表现。只有名言种子的显现才产生了知识。因此说人们的认识是不真实的，所以说“唯识无境”。如《唯识三十颂》云：“是诸识转变，分别所分别，由此彼皆无，故一切唯识。”又《唯识二十论》亦云：“由他识转变，有杀害事业，如鬼等意力，令他失念等。”这些都说明了境依识而生起。所以说只有众生的“识”才能有分别显现的功能，而识以外的万事万物都是人们的错觉认识。如龟毛兔角、水月空花皆是非量，而众生颠倒无明执为实有，起惑造业，沉轮生死。为了说明“唯识”思想，今特以经论教理多方面证明此“唯识无境”思想成立，以此破除众生妄见。



二、从唯识理谈唯识无境

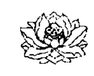
（一）三能变说

所言一切法唯识所变者，此能变现外境的功能有三种。《唯识三十颂》云：“彼依识所变，此能变为三，谓异熟思量，及了别境识。”也就是说能变现的功能只有异熟识（第八识）、思量识（第七末那识）、和了别识（前六识）。此三种能变中第一

能变为阿赖耶识。《唯识三十颂》又云:“初阿赖耶识,异熟一切种。”此阿赖耶识,翻译为“藏识”或“异熟识”、“无垢识”等名称。所谓“藏识”者有三义,即能藏、所藏、执藏。“能藏”者是指阿赖耶识能够含藏一切诸法的善恶种子令不坏失,于未来世遇缘而受异熟果报体。“所藏”者是指阿赖耶识被第七末那识熏习所覆藏,遇缘而生起现行。“执藏”者是指阿赖耶识被第七末那识执为实我,而起惑造业。因此说阿赖耶识是主宰人类生死的根本。如《八识规矩颂》云:“去后来先做主公。”正因为阿赖耶识有如此作用,所以在唯识能变中为“初能变”。此能变有因能变和果能变两种,“因能变”者为第八识所依持能转变现行诸法和自类的种子,也叫种子能变。“果能变”者是第八识于现行法自识的自体分变现的见、相二分。此能变由等流和异熟两种习气所生。“等流习气”是指能引生诸法自果能生善恶的种子。所谓“等”是平等、相似义。“流”是相续流类义。“等流”者是相续平等而流。“习气”者是能生因为现行法所熏习的一种气分。如装过酒的瓶子有酒味一样。此“等流习气”是由名言所熏习而成的种子,所以也叫“名言种子”。“名言”又有表义和显境之别。表义名言是能诠表义理的名句、文身等。显境名言是能了别境界的心心所法。所谓“异熟习气”者是指人们所感的异熟果报体。即有漏善恶业的前六识熏习的种子,是能招感异熟果报体的增上缘。所以《成唯识论》云:“由六识有漏善恶熏令增长。”此异熟有三义:一者变异而熟,二者异时而熟,三者异类而熟。异熟是果,习气是因,即异熟果的因为异熟习气。异熟习气又名“业种子”。此“业”有引业和满业两种。“引业”是造业总报,为有情的生命

体。“满业”能招感有情个别的果报体为别报。故《八识规矩颂》云:“引满能招业力牵。”此两种习气都是言教,是招感果报的根本种子。只有种子才有生机的力量,我们所见所闻的万事万物都是“种子”的现行。再由现行熏成种子,藏于阿赖耶识中。因此说“唯识”无有外境。因为外境是种子的现行,所以说显现外境是种子的功能。由于阿赖耶识是无覆无记、非染非净的中间媒介,因此一切善恶业才能被阿赖耶识所摄受,并且一类相续无有间断、恒时流转。如长江水后浪推前浪,奔流不息,形成生死轮回。因此有情的一举一动,一草一木,无不是阿赖耶识的种子现行,故言“唯识无境”。

虽然阿赖耶识的种子能招感众生的善恶异熟果报体,但能启发人们六根观察六尘,还是“思”、“想”二心所的功用。这“思”“想”二心所也就是名言种子和业种子。虽然种子由第八识来显现,但第八识是处在净染两方面的中间状态,唯能影响“思”“想”二心所的主要识是第七末那识。因为末那识具有恒审思量的作用。《唯识三十颂》云:“是识名末那,思量为性相。”是说末那识的见分缘第八识的见分作自己的“相分”。思虑、计度、筹量、恒审第八识执为实我。所以末那识被称为“染污依”,是因为末那识有四个烦恼心所相应。此四种烦恼即是我痴、我见、我爱、我慢,“我痴”是无明,由“无明”使末那识迷于无我之理,对所缘的一切执为实有而起“我见”。由“我见”人们对凡是有“见”的东西都推度、思量妄执为实我法。其实是一种错误的认识,反而对真实的东西不能看见,认为自己能见的才是真实之法,因而生起“我慢”。由于“我慢”人们对所能见的东西爱执不舍而生起“我爱”,使人们生生死死不能解



脱。因此,“四种烦恼”使末那识成为影响人们日常生活的主要心识,人们的贫富贵贱以及一个人的一举一动都有一定的局限性,都要受末那识的影响,故为第二能变。以此说明“唯识无境”的思想。

由此说末那识是人们认识外境的主导者,但种子现行要靠前六识来完成。因为种子生现行的这一过程必须由身、口、意三业体现。人们平常的语言、行为、活动都是体现在五根上,所以知识(种子)的形成也在于前六识。一般来说知识的形成有三部分:知识的作用为第八识,但第八识对能知、所知并不能起直接作用,只能从比量和圣教量比喻而知;末那识虽然对知识的形成有恒审作用,但对人们来说是不可知;所以真正能了知一切外境的现象、知觉、思惟、语言等一切行为活动都是由前六识完成的。因此,这八个识是紧密配合,相互转换,来形成一个完整的心理系统。

由此三能变的思想可以清楚地知道一切外境皆是种子的现行和八个心识的功用。人类的知识(概念、理性)皆是“识”的显现而产生的。但众生迷执于一切外境实有,圣教以方便施设一切法假有,而建立“唯识无境”思想。故《唯识三十颂》说:“由假说我法,有种种相转,彼依识所变,此能变为三。”所以说三能变的思想是一个完整的“唯识”思想系统。从此说明了“唯识无境”的思想是完全符合事物的发展规律的。

(二)三性说

人们对自然客观世界的认识作用,其实就是一种摄取的概念,并用此概念来代表我们所要认识的客观世界。因为这种认识活动的结果只不过是自我心识的一种产物,这种产物

是人们心识的一种虚妄分别所形成。而一般凡夫认为实有我法。因此圣教以"三自性"说而概括一切法唯识所现无有外境。如《唯识二十论》说:"彼彼所化生,世尊密意趣,说有色等处,如化生有情。"说明有情认识的客观世界是幻化不实的。

所谓"三性"者即遍计所执性、依他起性、圆成实性。"遍计所执性"者,即是无始以来心识所虚妄分别,执著心外有实我实法。"遍计"就是周遍计度,体现种种等无所不计的作用。此"遍计"有能遍计、所遍计、遍计所执三种。"能遍计"是认识的见分,具有计度分别的作用。"所遍计"是认识的相分,此所遍计实际上就是依他起的相分。是由种子而生起,是能遍计所缘的色心所法,也就是见分的所缘缘。"遍计所执"是能遍计和所遍计互相交涉的产物,是一种能遍计妄执的实有我法的自性。在《摄大乘论》中说:"此中何者遍计所执?谓于无义,唯有识中似义显现。"说明遍计所执性是人们意识上的一种虚妄分别的产物,是无有真实意义的,只是似义显现而已。《成唯识论》云:"或复内识转似外境,我法分别熏习力故,诸识生时变似我法,此我法相虽在内识,而由分别似外境显现。"这说明了人们的认识是不真实的,好像在黑夜中见到草绳误认为是蛇一样,只是唯识所显现,并无实境。

"依他起性"者,即是依靠其他众缘而生起的色法、心法、心所法等一切诸法。"依"是依托义,"他"是众缘,"起"是生起义。即色心等诸法依托众缘而生起。此"缘"有四种:即因缘、等无间缘、所缘缘、增上缘。在此四种缘中以所缘缘是"唯识无境"的奠基者。在《观所缘缘论》中说:"所缘缘者,带彼相起,托彼而生。"此"彼"指前五识所缘之境。无论是机微、和合



蕴、和集体都非所缘之境，因为所缘必有能缘的识和所缘的境。“机微”太微细了眼不能见，故不能作前五识的所缘境。“和合色”是假有，虽有形状，可以作前五识的所缘境，但无能缘之识，如水中之月，无有实义。“和集色”者则虽然有四大之“性”是实有，但非眼等诸根所能见到。因此说“和集色”之相也没有所缘义。由此而论，“所缘缘”是假有而非真实所缘之境，其他几缘亦是缘合非实有。如果所缘缘都无，那依他起法亦是虚妄分别，无有其实体，故说是“唯识无境”。《摄大乘论》云：“此中何者依他起相？谓阿赖耶识为种子，虚妄分别所摄诸识。”说明了依他起相是以阿赖耶识为种子所生起，它的自性是虚妄分别所摄。这里的诸识是概括一切法的“身、身者……等”十一个识。这十一个识缘是以阿赖耶识为种子而生起的杂染所摄的依他起相，是虚妄分别为自性皆得显现。在凡夫看来是心外实有其境，实际上它根本没有独立的自体。不过只是虚妄分别显现的似境影像罢了。因此《摄大乘论》云：“如此诸识一切界趣杂染所摄，依他起相、虚妄分别皆得显现，如此诸识，皆是虚妄分别所摄，唯识为性，是无所有非真实义显现所依。”又《辩中边论》云：“三界心心所，谓虚妄分别。”即是说明依他起法是虚妄分别所摄非真实义。所以说“依他起相”是建立“唯识无境”的基础。

“圆成实性”者，就是指依他起法的真实体性，也就是真如。所谓“圆”是圆满，“成”是成就义，“实”是真实义，即“圆成实”者为真如。此中“圆满”者为其体周遍、真如遍一切法无有缺减。“成就”者为其体非虚妄不实，真如是诸法实性故。所以圆成实者是由前二空所显的圆满、成就的诸法实性，它具有

圆满成就真实之义。因此说此“圆成实性”者是远离遍计所执的似义显现和依他起的虚妄分别的诸法空相。所以“圆成实性”亦是唯识所显现。《摄大乘论》云：“此中何者圆成实相？谓即于彼依他起相，由似义相永无有性。”又《辩中边论》亦云：“唯所执依他及圆成实性境故，分别故，及二空性故。”即是说圆成实性是空去了遍计所执和依他起所显现的诸法空相。非离识外有其实相。因此，“圆成实性”是“唯识无境”的真正体现。故《唯识三十论》云：“此诸法胜义，亦即是真如，若如是性故，即唯识实性。”

唯识学以此三自性建立“三无性”显示“唯识无境”是中道思想。说明一切法无有自性，皆是唯识无境。在《唯识三十颂》中说：“以此三自性，立彼三无性，故佛密意说，一切法无性。”以此来启示人们的日常思维活动是唯识所现，而人们却误认为实有，生起颠倒妄想，生起执著，造诸恶业，招感生死。今以此“三性三无性”警觉人们的思维认识活动带有很大的虚妄性和局限性。说明人类的生活如同梦戏未醒。《摄大乘论》云：“如梦所见是假非真，人生如长梦未醒，故唯识。”由此而论，人们的知识、认识无不被“三自性”所摄，不出“心识”所现，因此“三性”皆是唯识所现，所以说一切法“唯识无境”。



（三）赖耶缘起说

“阿赖耶识”在唯识学中有着非常重要的位置，被称为“心王”，即诸心之王。如同一个国王一样统领着一切心法和心所法。宇宙一切万象和见闻觉知皆是心所法的各种现行。所以一切诸法皆不离阿赖耶识。阿赖耶识能摄藏诸法种子，遇缘而显现诸法，故名为藏识。但此“识”是由生灭与非生灭和合

而成,位于净染中间状态。因为只有非净非染才能一切善恶种子皆能藏之。正因为阿赖耶识是非净非染,所以哪一方强胜则显现哪一种果报体。因此,成佛做祖或者流转生死,皆是阿赖耶识所为,故名“赖耶缘起”。

唯识学认为宇宙万有,皆唯识所现,青、黄、赤、白等色境者,眼识所变现;声境者耳识所变现;香境者鼻识所变现;味境者舌识所变现;法境者意识所变现。乃至末那识恒以阿赖耶识为对象,变现实人实法之影像。内界、外界、物质、非物质、无一非唯识所现。所以说心外无别法。在《唯识二十论》中说:“此中说心、意兼心所,唯遮外境,不遣相应,内识生时,似外境现,如有眩翳,见发蝇等。”说明诸法皆唯“心识”所变现。然而诸识转变有因能变和果能变两种:“因能变”者谓阿赖耶识中所摄藏诸法之种子,能转变而现起诸法之根身和器界。以此种子为因,而亲生起一切诸法之现行,故称“因能变”。“果能变”者谓从阿赖耶识中所摄藏之种子现起眼耳等诸八识,由此八识种子缘虑之作用于其识内变现各自所缘之境。此时第八阿赖耶识种子使令现起各自境影像。但现出的影像仍为自心所缘。如镜中像、水中月、没有真实意义。但由于这种根身从属果位,故称为“果变”。但将此八个识统称为能变是指“果变”而非“因变”。因此第八阿赖耶识是能变中的能变,余七转识为所变中之能变。唯有第八阿赖耶识才能称为“赖耶缘起”。

所以从诸识所缘的境必对于其内识所变现的种种影像而言,心外无别法,但缘心内法。一切法不过是能缘识与所缘境相应而显现。即第八识中之种子转变为主观有根身和客观之

器界等，眼等诸识即以此从第八识变现真实之境为对象，转变而缘诸法。因此说一切法皆赖耶种子之所现行，又现行熏习成种子而完成“赖耶缘起”。使人们能够认识分别客观世界的万事万物。所以“唯识无境”说关键在于“赖耶缘起”理论上。也由此“赖耶缘起”的思想说明了一切法皆“识”所变现。《摄大乘论》云：“菩萨成就四智，随能悟入唯识无境。”又云：“名事互为客，其性应寻思，于二亦当推，唯量及唯假。”说明名言与义理皆互为客而相待假立，其性无有实义，即是“唯识无境”。

由此可说明“赖耶缘起”是一切诸法的所依处，有情根身不坏和能生上界及成佛或轮转生死皆依阿赖耶识的种子为“正因”。既然是有情根身五阴所集，必依阿赖耶识为所依处，那么所缘外境亦为四大合成，虚妄不实，亦是假有定从阿赖耶识所现行。故《成唯识论》云：“杂染清净诸法之所集起，名之为心，若无此识，彼持种心不应有故。”又“心杂染故有情杂染，心清净故有情清净，若无此识彼染净心，不应有故。”这说明众生染污与清净皆唯识所现。也就是说有情三界、四生、依正二报以及一切法皆唯识所现，所以“唯识无境”是揭示了人们的日常生活中的错误认识，依此为基础而建立万法的真正所依处——赖耶缘起。



三、依经教论唯识无境

（一）依经典证明

关于“唯识”之思想，并非今人所发明创造，而是依据大乘经典而来。如建立“唯识宗”的六经十一论，以及其他诸经

论都涉及唯识思想。今举几例以证明：

第一、《阿毗达摩大乘经》云："无始时来界，一切法等依，由此有诸趣，及涅槃证得。""此"即是指能生诸趣的"藏识"，"界"是指一切诸法的种子，今依之而生起。因此说"由摄藏诸法，一切种子识，故名阿赖耶。"说明此种子能引发一切诸法各自现行作用。所以论曰："菩萨成就四智，随能悟入唯识无境"。

第二、《解深密经》云："阿赖耶识甚深细，一切种子如暴流，我于凡愚不开演，恐彼分别执为我。"说明此识是甚深微细，其种子如暴流一样前后起伏，相续不断。只因凡夫愚痴之辈不能正确了知，故不能演说。这即是说明了"唯识"的道理，密示人们的一切认识所缘境界，都是唯识所现。故经云："诸识所缘，唯识所现。"

第三、《华严经》云："应观法界性，一切唯心造。"这就是"唯识无境"的真实写照。又云："三界唯心所显，诸法唯识有故"等等这样的语句举不胜举，最形象地描写唯识思想的是第九卷："心如工画师，画种种五阴，一切世界中，无法而不造。"说明世间一切法如工画师所画的画，没有不是画师的心所变现的。因此"唯识无境"是大乘之圆满思想。

第四、《楞伽经》云："诸法皆不离识。"是说一切法不离一"心"所现。如经云："一切唯心量，二种心流转，摄受及所摄，无有我我所。"是说一切法皆是心所摄尽，无我和我所有的一切法。又说："藏识海常住，境界风所动，种种诸识变，胜跃而转生。"这些都是说明"唯识无境"的依据。

另外，还有《密严经》云："心意识所缘，皆非离自性，故我

说一切法唯识无余"。又《维摩经》云:"有情随心净垢"等以及《唯识二十论》、《唯识三十论》、《成唯识论》等诸经论皆讲万法藏识所现,非识外别有其境。以此说明"唯识无境"思想之安立。

其实,不仅大乘经论主张"唯识"思想,小乘经论亦有引证。如《增一阿含经》云:"世间众生爱阿赖耶、乐阿赖耶、欣阿赖耶、喜阿赖耶。"此是"一切有部"主张的有生死,即是阿赖耶的贪著,说明是"唯识"的作用。又"大众部"在《阿笈摩》以异门密意说此名"根本识"。化地部说"穷生死蕴",上座部说"有分别识"等,虽然名字有别,但其意义都是说明有"阿赖耶识"之存在。有"识"之作用即是"唯识无境"之密意说而已。

以上诸大小乘经论都说明一切法皆唯识所显现。识外之法皆是虚妄分别而有,无有实性。故《唯识三十颂》曰:"是诸识转变,分别所分别,由此彼皆无,故一切唯识。"今以此诸经论证明"唯识无境"之思想,是佛陀经教之精华,是大乘佛教唯识思想之真理。



(二)依唯识"九难"义证明

今引《成唯识论》第七卷,设立"九难"义阐明"唯识无境"的思想。所谓九难者:

第一难,唯识所因难。难云:成立唯识的宗旨是因何教理?答曰:教证虽多,今引六经以及四比量而证成立。六经者,一是《华严经》的"三界唯心";二是《解深密经》的"诸识所缘,唯识所现";三是《楞伽经》的"诸法皆不离心";四是《净名经》的"有情随心净垢";五是《阿毗达摩经》的"成就四智,菩萨随能悟入唯识无境";六是《厚严经》的"心意识所缘,皆非离自

性，故我说一切，唯有识无余”。四比量者，一是极成眼识，定不亲缘离自色境（宗），五识随一摄故（因），如余四识（喻）；二是极成意识，定不亲缘离自诸法（宗），了别性故（因），如眼等识（喻）；三是六识亲所缘，定不离六识（宗），亲所缘能缘，随一摄故（因），如能缘（喻）；四是六识亲所缘，定不离六识（宗），所缘法故（因），如相应法（喻）。依此六经及四比量说明“唯识无境”的理论。

第二难，世事乖宗难。难云：世间现事有四种难，即处所一定、时间一定、有情不决定和所作有用四种难？答曰：第一，心外虽然没有实境，但是场所是一定的，如梦中所见的心外实境虽然没有，但处所一定。因此说“处所一定”必有心外的实境是不能成立的。第二，时间一定亦如梦境为喻，时间一定而有心外实境是不能成立的。第三，心外虽然没有实境，但因自他相似之业所感，互为增上缘而缘一境，如饿鬼看水如脓河相同，故心外无境。第四，实境若没有，但其所缘的境，必有他的作用，如梦中有烦恼、流汗、遗精等作用。因此可知，时处一定是多有情同缘，境有实用，是不能证实心外有实境。如果说有实境，为何同一境因各人感受不同而所见亦有差别呢？故“唯识无境”是能够成立的。

第三难，圣教相违难。难云：若心外色及实境是没有，为何圣教中应说色等十二处。答曰：佛说法有显说和密说两种，说“十二处”是佛密意而说。即六识各自的种子现行时，变现色等诸相于其各自识上，而其色等诸相虽似是心外之法，但其实是“识”所变现。依其能生的种子及所变现的相分而说有内六处及外六尘。但内外均是识上的现象，所以说色等十二处，

并不是说在心外有实色等诸法。

第四难，唯识成空难。难云：若因为不了法空而说唯识，则识亦应空了？答曰：现在所说的"法空无我"乃是为一般凡愚之人而说的。要他了达执著固定的诸法是无有。即是遣除心外定实有的遍计所执而已，并不是说根本、后得二智的境及心内的事理依他、圆成等法空无，名为法无我，故"唯识无境"并非偏空。

第五难，色相非心难。难云：若是色等以识为体，则色相应无形碍？答曰：其色相者，是无始以来妄执有形，并且由虚妄分别的薰习力是似色相生起，故色法非心外实境。

第六难，现量为宗难。难云：色等外境是现量，此现量是真实不谬的境界，若无外境，则为何缘现量色等时有知觉？答曰：现量虽是不谬，但五识证知现量时，只是心内的相分，没有执为心外的实境，而执为实色的是后意识的虚妄分别，并不是现量。故觉知色等生起外境是成立的，如梦中所缘的现色现声等虽生起知觉，但非实有。



第七难，梦觉相违难。难云：梦境是觉醒之后才知道其是妄境，但现实世界并不是妄境，怎能与梦境相比较呢？答曰：梦境若是没有觉醒自己并不知是妄境，知道是妄境是觉后而知。现在觉时的境界也是这样，若到了大觉时，才知道是妄境。因为凡夫尚在生死之长夜中未醒。不知这是心内之境，而执著心外另有实法。

第八难，外取他心难。难云：外界是唯识所现，但他人之心识存在。若不缘心外实境，则他心自己不应当缘，而有他智？答曰：他心智虽是缘他人心识，这并不是亲缘，只是在自

心中缘那所现起的他心之影像。其实还是缘心内之境，非实有外境。

第九难，异境非唯难。难云：虽不是亲缘外境，但自心之外总有他心的异境，一定非唯识。答曰：所谓唯识者，并不是说一个人的唯识，而是十方凡圣都在其内，虽有无量凡圣，但其一切因果，都是各自诸识转变的现象。一切皆不离识，心外无实法，于是唯识的道理能够成立。

由此"九难"义而论，心外之境是虚妄分别而有，是佛密意而说有十二处等色法。但由于有情无明妄执外境是真实的存在。今言"唯识无境"既是遮简心外之妄境，并非否认诸法之存在。故论曰："唯言为遮离识之实物，非不离识心所法等。"因此说只有"唯识无境"思想是真正人们对客观世界的反映，是一种中道思想。

（三）依因明三支证明

"因明"是佛教的逻辑学，是成立"唯识无境"思想的一个重要组成部分。宗、因、喻三支是判断"唯识无境"思想能否成立的重要条件。如果宗、因、喻三支成立，则所立的论点一定成立。当时玄奘法师在印度曲女城无遮大会上辩论时，依"真唯识量"立因明三支建立"唯识无境"之命题。破斥小乘及外道之心外有境之说，立量云：

宗：真故极成色定不离识。

因：自许初三摄，眼所不摄故。

喻：如眼识。

立宗体胜义共许色法一定不离"识"。理由是此色法属于

十八界初三中的“色尘”和“眼识”所摄。但要除去“眼根”，因为眼根不被眼识所缘。比如眼识只能缘色尘，余识亦如是。“真唯识量”立此论题，说明极成色法是初三中的眼识和色尘所摄。因为唯识家认为眼识见分托外面本质境而在眼识自证分上自现相分为所缘。但眼识只缘色尘不缘眼根。所以“眼根”是异喻。此三支条件都具备无谬，故此“命题”成立。如果有人说心外确有实境者，则万法不离“微尘”、“和合”、“和集”三种形式存在。在《观所缘缘论》中，以“三支”破斥。立量云：

宗：极微非所缘。

因：依相识无故。

喻：如眼根。

此宗体说明“极微”色不是所缘。因为极微是没有实体，平常人用眼无法见到。如眼根在眼识上没有形相一样。



宗：和合无能缘。

因：无实体故。

喻：如捏目所见第二月。

此宗体说明“和合”色非识外实有。因为“和合”的假色是虚妄幻有并无实体。如人用手捏自己的眼睛所见到的第二个月亮一样。

宗：和集色非所缘。

因：许极微相故。

喻：如坚湿相等。

此宗体是说明“和集”的色法亦是非识外之境。因为色等

极微和集相,前五识不能见故,如坚湿等四大性,非眼所能见到,即非所见,则不为实有。

由此以上“因明”三支证明一切色法只是“识”的自证分上的似相,非真实之境。如照相机的底片一样,非真实人体。因为一切法皆因缘所成。既为因缘合成则必有所造作。凡有造作之法皆是无常法。如“声是无常”。所以从因明三支的理论证明“唯识无境”之宗体成立。

四、依哲学理论谈唯识无境

唯物论者认为物质是真实的存在,而精神作用是由物质而产生。但唯识家却认为物质是假有,是由种子现行,再由现行薰习成种子。即由精神产生对物质的认识功能,而形成认识作用。如《成唯识论》云:“由假说我法,有种种相转……”此二者历来争论不休。如果说按照唯物论者“唯境无识”则有很多难解之处。

第一,一物有多体:同一物体应只有一种认识才对。但是如“盲人摸象”、“秋天风景”等等,由于每个人的心理和生理不同而有各自不同的认识。由于这些人健康的不同的原因,谁都没有说出物质的本质。又如著名物理学家牛顿观苹果落地而发现“万有引力”,但其他人却只看见苹果落地。再如经中说“河水”在五趣中由于业力的不同而各自趣中的众生的知觉也不相同。如果说境是实有,那一物就会有多体,这是不符合事物发展客观规律的。其实一物并非有多体。因此说物质不是绝对的存在,只是每个人的认识作用不同才有不同的境界

现前。

第二，虚幻亦应有实体：比如摄相机所拍的相片一样，是一种似境非实在的人本身。如果说只有实在的物质才能有精神认识作用的话，如“真火”才能有热量燃烧一样，那我们每个人在梦中时的梦境并非真有实体，但同样会有恐惧、喜乐、伤悲等作用。可知精神作用并非唯有实体才有。因此说外境如梦境亦是虚幻不实。

第三，与科学观自相违：如果让科学家来看，物质本身是多种元素的组合体。并没有一个完整的物质元素存在。并且物质元素之本质人们的肉眼是不能见到的。所以说世界上没有任何两个完全相同的物体存在。如果说外境色法实有，则物质元素应是单一的存在，如果这样就不能与科学相符合。所以说正因为人们的心理认识不同所以物质之间才有差别，并非千篇一律。又如禅宗的典型公案，“桥流水不流”就非常符合今天科学的“地球自转”学说。所以说人们认识的对象只是物质的假相而并非本质。



第四，物质应是常一不变的：如我们所看见的颜色和形状都没有一个绝对的形色。在不同角度看同一物体会有不同的形状，因此物体的方圆等形状都是相对而言。颜色更是如此，每一种颜色都是由其余颜色配合而成。绝对之色是没有的。如果说色法实有，那就会有绝对之形色。因此说现象界是一种表相，绝非真实实有。

第五，东西方唯物哲学家之理欠圆：古代唯物主义者范缜讲：“形即是神，神即是形，形散则神灭”。他认为形体尽了精神也就灭了，所以主张“无神论”。其实道理并不是这样，形虽

尽而神非灭,如"火传薪",虽然薪已尽而火能传余薪不灭,并且在燃烧之前已有火存在。这岂能说形谢神灭吗?又西方哲学家梅叶说:"万物是由物质的存在而来,而万物最后可归结为物质。"这种说法是互相矛盾的,既然说物质已有,再不需生万物,并且物质万物一体又怎能说归结为物质。这是"因"与"果"为一体,不符合因果规律。因此说机械的"唯物论"者思想不符合事物的发展规律。

由此而说,唯物论的观点不能完全解释物质的发展规律。只有用"辩证法"的方法才能正确认识事物的发展规律。实际上"唯识无境"思想破斥了主观唯心论和机械唯物论的两边。由此种子生现行,现行薰成种子两者相辅相成,刹那生灭变化而形成事物的发展规律。因此说"唯识无境"思想是一种"辩证法",体现了佛教的"中道思想"。也就是说:"唯识无境"思想与"辩证法"是相互统一的不同两面。

结　论

在佛经中说,我们的世间是由众生的业力所招感的"依正"二报形成。在《八识规矩颂》中说:"引满能招业力牵",就是说明此世界是因缘而成,缘尽则散,无有实在不变的自性。但由于众生之贪著和颠倒妄想而执为世间实有,圣教为了方便施设假说有法。由"三能变"、"赖耶缘起"等唯识理论说明一切法皆"识"所变现。如《成唯识论》曰:"谓此识无始以来,一类相续,常无间断,是界趣生施设本故。"并且"三性说"是说明一切法无有自性。如《成唯识论》又云:"即依此三性,立彼

三无性，依佛密意说，一切法无性。”此无有自性之法即是“唯识无境”。同时以经教之依据和理论更加充分说明了“唯识无境”的道理，所缘之外境是虚妄分别而有。如《成唯识论》所说：“诸识所缘，唯识所显，依他起性，如幻等事。”说明我们的认识、名言、概念都是错误颠倒的妄想分别。如同戴有变色眼镜来看世界一样，总是有色，不能看到物质的本来面目。为了纠正众生之错觉，立“唯识无境”思想。故《成唯识论》云：“由转烦恼，得大涅槃，转所知障，证无上觉，成立唯识。”因此说，“唯识无境”并不是否定一切事物现象的存在，只是破除众生妄见而已。要人们通过修学“唯识”的真理而彻底明白和认识事物的发展规律，破除无明，显现众生本有的清净自性。脱离生死轮回，证得无上菩提。



怀让对南宗的形成及其影响辨析

一、怀让禅师其人其事

南岳怀让禅师，俗姓杜，金州安康人（今陕西安康），出生于唐仪凤二年（677），此是根据《宋高僧传》所记载。但根据张正甫作怀让禅师碑，言其是京兆（今西安）人，父辈为安康人。《佛祖统记》曰："唐天宝三年南岳怀让禅师示寂，元和中名儒张正甫制其碑曰：天宝三载观音大师终于衡岳……大师讳怀让，京兆杜氏，其先因家安康，即为郡人。"[①] 幼年十岁时就喜爱佛书，常常秉烛而读。当时有占相之士言："是出家相非染俗贵。"十五岁时往荆州玉泉寺（今湖北当阳玉泉寺）礼恒景律师剃度出家。曾立誓言："夫出家者为无为法，天上人间无有

---

① 《宋高僧传》曰：释怀让。俗姓杜。金州安康人也。始年十岁雅好佛书。炳然殊姿特有灵表。识者占是出家相非染俗贵。人宝来瑞国庆无疆。方之麟凤龟龙无万数也。天地无全功。气序有盈虚。纲维缺坏补塞不足。皆冥维密佑。惟应度者乃烛厥理。非庸庸所知也。

胜者。"[1] 后来有同门师兄弟坦然禅师指引前往嵩山依安公(道安)学习禅法。受安公长老的启发,便前往曹溪(今广东南华寺)拜见慧能大师。依慧能大师学习禅法一十五载,慧能大师授记言:"西天般若多罗曾经预言,汝足下出一马驹,踏杀天下人,并在汝心不须速说。"

后来怀让行脚到今湖南南岳观音台住锡,当时有住持僧人玄法师,因受冤屈而被入狱,知怀让禅师来住锡观音台,便请怀让禅师为他申冤救护,怀让禅师将其解救使之脱离此灾难,他很感激怀让禅师,认为他是观音菩萨救护。从此以后人们就称怀让为"观音大师",[2]后于唐开元二年(714)住锡般若寺,时有沙门道一住传法院常日坐禅。怀让禅师知道后去度之,取一砖于道一面前的石头上去磨。道一问:汝磨砖为何?怀让言:欲成镜;道一奇问:磨砖岂能成镜?怀让言:汝坐禅岂能成佛!道一由此而大悟。这就是"磨砖成镜"的禅宗公案。道一后来大弘怀让禅法于洪州(今江西宝峰寺),从此南岳怀让一系禅法遍布南北。怀让于唐天宝三年(744)八月十日圆寂于南岳,终年六十八岁,僧腊四十八秋,道一建塔于别峰。唐元和中(元和十年即815年)[3]有道一门人惟宽、怀晖请当时



① 《宋高僧传》曰:弱冠诣荆南玉泉寺事恒景律师便剃发受。具叹曰。夫出家者为无为法。天上人间无有胜者。经之所谓出四衢道露地而坐也。

② 《宋高僧传》云:"能公大事缘毕。让乃跻衡岳止于观音台。时有僧玄至拘刑狱。举念愿让师救护。让早知而勉之。其僧脱难云。是救苦观音。得斯号也。亦由此焉。"

③ 《佛祖统记》载:"元和十年故大师弟子道一之门人曰惟宽怀晖。感尘劫遽迁塔树已拱。惧绝故老之口将贻后学之忧。丕若贻谋思扬祖德。乃列景行托于废文。强名无迹以慰乎罔极之思。"

名儒张正甫撰写《衡州般若寺观音大师碑铭并序》，后来至唐宝历(825—827)年间，唐敬宗李湛敕谥大慧禅师，塔号最胜轮塔。

二、本不见经传　师凭徒而显

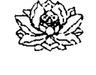
在马祖道一禅师未成名之前，怀让其人鲜为人知。怀让在慧能大师的诸弟子中，只是一个无名之辈，并未得到慧能大师特别的重视，只排在诸弟子的最后，如《怀让禅师碑铭》曰："师以后学弱龄，分于末席。"[①]关于怀让禅师最早见于经传的是权德与撰写的《唐故洪州开元寺石门道一禅师塔铭并序》记载："衡岳有让禅师者，传教于曹溪六祖"之文，但此文已经是写于唐贞元七年(791)以后的事了。另外还有后来马祖道一禅师的门人惟宽、怀晖请当时名儒张正甫为怀让禅师撰写的《碑铭》，名为《衡州般若寺观音大师碑铭并序》，此是最早正式为怀让立传树碑之始。在此之前，怀让和慧能其他的大多数弟子一样，在早期的禅宗文献中并没有详细记载。在慧能的弟子中最有影响的有菏泽神会、广州法海、永嘉玄觉、南阳慧忠、洪州法达、法性印宗、司空本净、清凉辩才等，他们皆是当时已经非常著名的禅师，皆因五祖弘忍传衣钵于慧能，一时闻名而来印证祖师禅法。这其中最有影响的要算神会，为了慧能所传南宗成为禅宗的正统，与神秀门下弟子唇枪舌战，为南

---

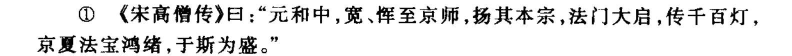
① 《佛祖统记》载："指曹溪而遐举，能大师方弘法施学者如归，涉其藩阃者十三焉，跻其堂室者又十一焉，师以后学弱龄分于末席，虚中而若无所受，善闭而唯恐有闻。"

宗的发展作出了巨大贡献，当时被尊为“禅宗第七祖”。可是后来“禅宗七祖”的贵冠称却落在了当时在慧能大师门下并不出名的两名弟子南岳怀让与青原行思头上。

怀让的南宗禅到了唐元和年间，由于其门人的大力宣扬才真正得到了发展，成了当时风靡一时的佛教宗派，同时奠定了怀让禅法成为南宗禅的重要地位。[①]怀让禅师成为禅宗史上的重要人物，实际上是因为其门下出了一个马祖道一禅师，及其后来道一门下的百丈怀海禅师。当时四方学者及禅宗大德皆投归于南宗门下修习禅法，使得怀让的禅法得到了大力的宣传，很快占有了禅宗的领导地位，成为后来禅宗的主流体系。素有“马祖建丛林，百丈立清规”之佛教佳句，这就说明了中国后来禅宗丛林的形成和建立最初创立于马祖道一；而为丛林建立清规的则是道一的门人百丈怀海禅师。也正因为有了马祖道一创建的丛林，再加上百丈怀海建立的清规管理，才使本来零散四处行脚的禅师有了集中参禅论道的场所，为后来禅宗的发展开创了有利条件。从这点就可以肯定马祖道一和百丈怀海二人在当时禅宗的地位影响极大，这也就无形中显示了其师承来源南岳怀让禅师的身份，从而也就能够肯定了怀让为六祖慧能的衣钵传人，是慧能南宗禅法的合法继承人之一。



我们从禅宗的整体发展史也不难看出，今天所谓的禅宗其实就是南岳怀让和青原行思二人门下所出，形成南宗两派



① 《宋高僧传》曰：“元和中，宽、恽至京师，扬其本宗，法门大启，传千百灯，京夏法宝鸿绪，于斯为盛。”

五家七宗的局面。但就这二人在当时而言，并没有像我们后来看到的那样，成为禅宗赫赫有名的一代祖师，当时两人皆为慧能门下末座弟子。虽然在慧能门下学习禅法十多年，但并未得到当时众人的认可。这也许是慧能名气太大，加上当时禅宗人才辈出，他们二人还没有一展拳脚之地吧！怀让禅师门下弟子并不多，主要的有：马祖道一、南岳常浩、智达、坦然、潮州神照、扬州大明寺严峻、新罗国本如、玄晟、东雾山法空等[①]，在此九人中除马祖道一之外，其余几人都没有多大影响。唯有马祖道一在洪州（今江西）大宏怀让禅法，创建丛林、开门授徒，很快成为南宗禅法的发展中心。尤其是道一门下出了百丈怀海以后，更加使南宗怀让禅法发扬光大，为道一所创建的丛林制定清规，使得丛林在管理上更加完善化。因此，马祖道一和百丈怀海也就成为当时禅宗的重要人物，在当时的禅宗发展中占有了重要地位。百丈怀海将怀让禅法传于黄檗希运和沩山灵祐，沩山灵祐传仰山慧寂，创立了沩仰宗，黄檗希运传临济义玄创立了临济宗，与青原行思门所出的法眼宗、云门宗、曹洞宗成为禅宗的一花五叶，从而形成当时南宗五家的天下。由此禅宗的发展史来看，怀让禅师最初在禅宗史上并没有什么重要地位，而是受马祖道一与百丈怀海二人在禅宗的地位所影响，以及后来临济宗遍及全国成为禅宗主流以后，才成为禅宗发展史上的重要人物。因为后人为了追

---

① 《景德传灯录》记载：南岳怀让禅师法嗣第一世九人：江西道一禅师（一人见录姓马时谓马祖）；南岳常浩禅师；智达禅师；坦然禅师；潮州神照禅师；扬州大明寺严峻禅师；新罗国本如禅师；玄晟禅师；东雾山法空禅师（以上八人无机缘语句不录）。

本溯源，临济宗之所以有今天如此的盛兴，也不能脱离南宗禅的主要继承人南岳怀让禅师。由此而确立了怀让禅师在禅宗的地位和声誉。

三、怀让禅法思想的肯定

在六祖慧能门下求法的人虽然非常之多，可能够住持一方将慧能禅法振兴起来的毕竟为数不多，有的虽然当时轰动一时，成为出类拔萃的纷纭人物，可其门下没有杰出人才，使其禅法思想中断不能成为气候。而怀让禅师当时虽然是并不出名，其门人却能够将其禅法发扬光大，成为后来禅宗发展的主流，这其中定有特殊的因缘——这就是怀让的禅法思想被肯定。关于怀让禅师的禅法思想在禅宗史上并没有多少专门的记载，我们只能从其门人的一些史料中得知一二，从中了解到怀让的主要禅法思想。



(一)无待而常、不住而至

我们根据《宋高僧传》记载，马祖道一在临终时所说："吾师之道存乎妙者也，无待而常，不住而至，能事集矣！"[①]这里的"无待"与"不住"都是对"佛性"而言，说明佛性不是造作生灭之法，而是一种本来就有的存在，绝非因为修证而有，不修证就是无的东西。这就表明了在怀让看来佛性是每个众生人

① 《宋高僧传·怀让传》记载："道一大缘，将讫谓宽等曰：吾师之道存乎妙者也。无待而常，不住而至，能事集矣。金口所生从法而化，于我为子及汝为孙，一灯所传何有尽者。"

人本具，无论任何时候都是永恒的存在，并不因为修行而得到，也不因为不修行而丢失。“佛性”者，是指众生本具的能够成佛的可能性，一般称为“自性”，即众生本有的自性，也是指事物的本来自性。这种事物的“自性”不是用语言、行为所能表达，也非思惟所能想象。所以释迦在灵山会上拈花，迦叶开颜微笑；文殊问净名何为不二法门，净名闭口不答。只有言语道断、心行处灭，才能意会此本具之佛性。因此，释迦成道时忽然大悟曰：“一切众生皆有佛性，只因无明所障，不能自知！”

怀让禅法的第一个特点，就是认为佛性是本有、常而不变，本来如此、非修证而得到。“无待而常”者，即是说佛性之常是一种绝对之“常”，而不是与短相比较才说是常。也就是说佛性是众生本来具有，并非了生死、断烦恼之后才有的。“不住而至”者，“不住”即是无住，无住也就是无念。诸佛菩萨以般若智慧观一切法无所得，所以也就无所住，既无所得、亦无所住，也就于诸法无念，即能悟到诸法自性本来如此。即是《金刚经》所说的“应无所住，而生其心”。大珠慧海禅师曾与人对曰，有人问：当心住于清净时，这不就是执著于清净吗？答曰：当心虽住于净，但于净不起念时，便不为执著。又问：当心住于空时，这不就是执著于空吗？答曰：若对住空不起念时，心中便不执著。又问：当心住于无住时，这不就是执著于无住吗？答曰：若对无住不起念时，便不执著于无住。这段对话就说明了若心有住时，便对一切事就会执著，不能达到无念的境界；如果能对无住亦不起念时，便能真正达到“无住”的境界，这就是“不住而至”。

从这一点可以看出，怀让的禅法主要主张对诸法的“无所

住”,他要求人们学习禅法不能只注重对诸法特意的执著,要从“无念”上下功夫,止息人们对诸法的追求而成为障碍。应当从“内心”的体悟上清除对诸法的分别心,以无住而住、无念而念的清净心体悟如来自性。这与慧能的“应无所住,而生其心”是异语同意。

(二)禅非坐卧,佛非定相

禅宗史上有名的“磨砖成镜”的公案,就是怀让当年为度道一时的一段佳话,也是怀让的主要禅法思想的体现。根据《祖堂集》记载:道一在传法院有一天参禅打坐,怀让禅师正好住于般若寺,观其非同一般人,有荷担如来禅法的大器之材,便往传法院去度化。怀让就拿砖在道一面前的石头上磨。道一惊问:磨砖作什么?怀让曰:磨砖欲作镜。道一更奇怪地问:磨砖岂能成镜?怀让答曰:磨砖不能成镜,坐禅岂能成佛!道一由此忽然而悟:佛在心中本来不无,岂能用坐禅向外求得!这就说明了“禅”并非是一种形式而已,而是要人们通过修禅体悟人生,通达诸法实相,认识到事物的本源,从而能止息人们的妄想分别心。所谓“禅”者,是静虑的意思,就是说人们要通过修学禅法而断除人们的烦恼,而此烦恼正是由于外界的物质使人们的心境随之而改变。我们要断烦恼就必须先静其心,当心静如止水时,就不会被任何外境的变化不同而改变,这就是“禅”。所以说禅并不是一种坐卧的形式,而在于内心是否清净;佛也不是一种固定不变的形象,而只是一种觉悟人生真谛的真理。如果有人执著于成佛要从坐卧等种种形式上求得,那便是对佛法最大的诽谤,永远也不能证得解脱。如《景德传灯录》云:“若学坐禅,禅非坐卧;若学作佛,佛非定相。



于法无住，不可取舍。汝若坐佛，却是杀佛；若执坐相，非解脱理。”①

怀让禅法思想的第二个特点，就是主张“禅”重在消除人们内心情感上的执著，打破那种只重形式的传统禅法思想。所以在怀让看来“禅”非坐卧式的形式化，而应当注重从心灵情感上的净化和陶冶。只要人们能够从内心上得到安宁和清净，佛性就自然显现，不需要从外在的形上去要求。“禅”本身就是无形无相，并没有一个真实的实体存在，只是一种人们用来自净其心的方法而已；“佛性”也是如此，并没有一个实在的形相存在，是每个众生本具的一种清净自性。所以说道一以坐禅的形式而求得禅定，那是一种对禅法的错误理解和认识，这样不仅不能悟入如来禅定，而且会因为对形式上的执著成为邪见。怀让的这种禅法思想与慧能大师的“菩提本无树，明镜亦非台，本来无一物，何处惹尘埃”，其禅法思想是完全一致的，这也就是说怀让的禅法思想被慧能所肯定。

（三）修证不无，染污不得

根据《景德传灯录》记载：“祖问：什么处来。曰：嵩山来。祖曰：什么物恁么来。曰：说似一物即不中。祖曰：还可修证

---

① 《景德传灯录》卷五，《宋高僧传·怀让传》记载：唐先天二年始往衡岳居般若寺。开元中有沙门道一(即马祖大师也)住传法院常日坐禅。师知是法器。往问曰。大德坐禅图什么。一曰。图作佛。师乃取一砖。于彼庵前石上磨。一曰。师作什么。师曰。磨作镜。一曰。磨砖岂得成镜耶。坐禅岂得成佛耶。一曰。如何即是。师曰。如人驾车不行。打车即是。打牛即是。一无对。师又曰。汝学坐禅。为学坐佛。若学坐禅禅非坐卧。若学坐佛佛非定相。于无住法不应取舍。汝若坐佛即是杀佛。若执坐相非达其理。一闻示诲如饮醍醐。

否。曰：修证即不无，污染即不得。祖曰：只此不污染诸佛之所护念，汝既如是吾亦如是。”[①] 此是说当时怀让从嵩山来到曹溪拜见慧能时，慧能问：从何处而来？怀让答：从嵩山来；慧能问：那是何物做什么而来？怀让答：如果说像个物的话，那就不对了。慧能觉着此人非凡，便更加追问：还加以修证否？怀让答：如果说从修证上说不能是无，但不能被世法所染污。慧能听后十分赞赏的说：这个不被染污的，就是诸佛所护念，汝既如是，吾亦如是。从怀让初到曹溪时与慧能的这段对话，就可以说明怀让对禅法的理解和认识，与慧能所主张的禅法是不谋而合，两人都已经是心心相契。随后又跟随慧能学习禅法十五年，深得慧能南宗禅法要领。《祖堂集》记载慧能为怀让授记说：“西天二十七祖般若多罗曾预示，从汝门下有一马驹踏杀天下人。”[②]由授记和对话可见慧能对怀让禅法是肯定的。



怀让禅法思想的第三个特点，就是主张“禅”虽然说是可以假借修证证得，但众生本具之自性却是从来不被染污。在这里明显怀让把禅与佛性区别对待，认为禅只是用来修身净心的一种方法而已，并不是说通过修行禅法才能获得佛性。因此，怀让主张“佛性”是众生本有非始有，只因无明所覆不能自知而已。如怀让对道一说：“好比有人驾车，当车不前进时，

---

① 另据《祖堂集》记载：久视元年(700)怀让来到曹溪，祖问：何物凭么来？让曰：说似一物即不中。至景云二年(711)，祖又问：还假修证否？让曰：修证不无，不敢染污。祖曰：只此不污染诸佛之所护念，汝既如是吾亦如是。

② 《宋高僧传》曰：“西天般若多罗谶。汝足下出一马驹。蹋杀天下人。并在汝心不须速说。师豁然契会。”

应当打车，还是应当打牛？”这就是说佛性与禅的关系，如同车与牛的关系；车本来如此，因为牛才有进退之变；佛性亦是如此，只是通过禅的方式显现而已。所以怀让认为“佛性”从修行的角度而言，通过禅修可以起到净化身心、断除烦恼的作用，所以说“修证不无”；但如果从本体论而言，佛性众生本具不需禅修，如果说认为通过禅修才能成佛，那是对“佛性”的一种染污，所以说“染污不得”。

从以上怀让禅法的这三种特点可以看出，怀让虽然当时在慧能门下没有什么名气，但并不是说怀让的禅法没有得到慧能的认可，只是在慧能之后“衣钵”不能再往下传授，否则会因为衣钵而忽视了对禅法本身的认识，所以从慧能之后没有“衣钵”的印证。但从后来南宗禅法的兴盛和发展来看，怀让的禅法思想是被慧能肯定的。只有他的禅法能够被肯定，才会使其禅法思想在后人中得到发展和传扬，这是一种学说和理论在历史发展中不被淘汰的决定因素。

四、怀让对道一的影响

马祖道一(709—788)虽然说是禅宗发展史上杀出的一匹黑马，是禅宗不可多得的人才，但如果说没有怀让的发现和引导启发，也许会被历史埋没不被人们所发现。古人说：千里马常有，而伯乐不常有。所以说道一之所以后来在禅宗史上有如此重大的成就，其直接受到怀让的影响起到了决定性作用。我们从历史上看，怀让对道一的影响主要体现在两个方面：

(一)“磨砖成镜”的公案

道一本是剑南(今四川什邡县)人,最初在家乡剑南依唐和尚(即处寂665—763年)出家,并依五祖弘忍的弟子无相禅师学习禅法。后来游历参学,于唐开元中(733年)来到南岳住传法院。道一最初来到南岳衡山时,心性孤傲、眼中无人,不与外界来往,自己结庵而住,整日参禅打坐。正好在此期间,有慧能的弟子怀让,正在闭门幽居南岳衡山住锡般若寺。本来怀让到南岳后"本不开法门,但居山修道",正因为遇到了马祖道一,从而开创了禅宗史上崭新的一页。自从道一来到南岳后,怀让知此人很不平凡,是法门巨匠,将来定能继承自己法脉,光大法门成为一代宗师,于是前往道一的住处度化。这就有了"磨砖成镜"千古明训的禅宗公案,从而也就培养出了一位禅宗祖师,将慧能南宗禅法发扬光大,并且成为后来禅宗发展的主流。



从"磨砖成镜"这段公案,我们可以明显看出,道一受怀让禅法思想的影响非常重大,这也可以说是怀让"慧眼识英雄",造就了一位禅宗祖师。道一后来在中国佛教禅宗史上取得如此的成绩,这其中怀让功不可没!也就是说,如果没有怀让对机禅锋的开示,可能也就没有后来的马祖道一,同时也就没有了怀让在禅宗历史上如此重要的地位。所以说虽然怀让本人当时只是住山修禅的一位普通禅师,但却造就了一位开创禅宗历史新局面的弟子,从而也就改变了怀让本人的命运,这种改变皆出自怀让对道一的影响。

(二)"马驹踏杀天下人"的预示

道一由怀让"磨砖欲成镜"这一事件而言下顿悟,从此不离左右随侍九年,怀让传慧能南宗禅法于道一,有传法偈云:

“心地含诸种,遇泽悉皆萌,三昧华无相,何坏复何成。”[①]道一得到怀让的印证后,于唐天宝元年(742)离开南岳,从此之后在洪州(今江西南昌靖安县)开创了洪州宗,成为南岳怀让一系最早形成的禅宗宗派。据《高僧传》记载得到怀让传法的有九人,史称“同参九人,惟师密受心印”[②];另据《景德传灯录》记载只有六人,但两部史记皆说其中唯有道一得到真传,成为南宗禅怀让系的唯一继承者。如《景德传灯录》云:“师入室弟子总有六人,师各印可云:汝等六人同证吾身各契一路,一人得吾眉善威仪(常浩),一人得吾眼善顾盼(智达),一人得吾耳善听理(坦然),一人得吾鼻善知气(神照),一人得吾舌善谭说(严峻),一人得吾心善古今(道一)。”[③]

从道一当时在洪州的影响和地位看,怀让当初在六祖慧能门下学习禅法时,慧能曾对怀让授记说:“西天二十七祖般若多罗,曾经谶记从汝怀让向后,门下有一马驹,能够踏杀天下人。”[④]这就说明慧能预示怀让,将来道一的禅法能够称雄于天下,而道一这一禅系也真的后来承担起了这一重要任务,

---

① 《景德传灯录》记载:“礼拜问曰:如何用心即合无相三昧。师曰:汝学心地法门如下种子,我说法要譬彼天泽,汝缘合故当见其道。又问曰:道非色相,云何能见。师曰:心地法眼能见乎道,无相三昧亦复然矣。一曰:有成坏否。师曰:若以成坏聚散而见道者,非见道也。听吾偈曰:‘心地含诸种,遇泽悉皆萌;三昧华无相,何坏复何成。’”

② 《景德传灯录》记载:“事大鉴历十五载。寻往南岳居般若精舍。四方学者归之。故其所出法嗣凡九人。一曰江西道一者。一曰南岳常浩者。一曰智达者。一曰坦然者。一曰潮州神照者。一曰扬州严峻者。一曰新罗国本如者。一曰玄晟者。一曰东雾法空者。”

③ 《景德传灯录》卷六,《怀让传》。

④ 《景德传灯录》记载:“西天般若多罗谶。汝足下出一马驹。蹋杀天下人。并在汝心不须速说。师豁然契会。执侍左右一十五载。”

使中国的禅宗史进入了另一重要的发展时期。这不能不说是怀让当初对道一的影响。怀让后来之所以能够以慧眼识道一，正因为当年怀让在慧能门下学习禅法时，慧能对怀让所说的“西天二十七祖般若多罗”的预示。由此可见，怀让对道一后来在禅宗史上发展的影响非常之重要。有偈颂曰：观音和尚，厥名怀让；般若栖神，禅门巨匠。五岳德高，四溟心量；法嗣六人，马祖兴王。①

结　论

通过以上的论述，虽然在当时禅宗史上的活跃人物中，怀让不算大名赫赫、名扬四海，但从整个禅宗的发展史来看，我们不能否定怀让对南宗的形成及其发展所做的巨大贡献。可是我们研究中国禅宗史时就会发现，南岳怀让这样著名的禅宗历史人物，关于他的禅法思想、史记记载、语录开示等文字的记载却非常之少。这不能不给我们研究者一种错觉，好像南岳怀让只是一个传奇人物，并非有历史可考证的真实人物。因此，本文从佛教信仰和佛学研究双重角度考查，以对怀让有一个公平的论定。既不能因为后人将其推举为“禅宗七祖”而身价百倍，也不能因为史记不见记载而否定其贡献。虽然怀让的身份和地位是由于其门人后来在禅宗史上的成就和影响而显现，但究其根源怀让也是功不可没。正是由于怀让的影响才使慧能的南宗禅，后来在禅宗发展史上取得了如此重要



① 《古逸，疑似部》(泉州新著诸祖师颂)南岳让和尚(法祖嗣六祖)。

的地位。本文由于篇幅限制无法对怀让的禅法思想作更多深入的考证,重点的只在于就怀让对南宗禅的形成和影响,作一点比较公正的、实事求是的评判,仅供研究禅宗思想发展史的同仁参考而已!

戒律对现代僧青年的重要性

绪　言

从佛教诞生到现在已经有 2500 多年的历史，佛教能在这 2000 多年的历史长河中经久不衰，能够令正法久住于世间的根本保证就是“戒律”。当佛陀在涅槃之前，阿难请教佛三件大事，其中之一就是：佛灭度之后以何为师？而佛陀遗教言：我灭度之后，所有佛弟子皆以“戒”为师。因此，在我们的比丘戒牒之首页就说：“佛陀住世，以佛为师；佛灭度后，以戒为师。防非止恶，戒为根本；转凡成圣，戒乃舟航。”又《华严经》亦云：“戒为无上菩提本，应当具足持净戒；若能坚持于净戒，是则如来所赞叹。”所以，“戒”是续佛慧命，绍隆佛种的根本保证。

既然“戒律”是正法久住的根本保证，那作为一个佛弟子就必须受持戒律，这对于一个僧人来说更为重要。如此才能使青年僧人成为绍隆佛种、续佛慧命的弘法人才。受持戒律最重要的是使学戒者认识戒律对一个僧人的重要性。明白了佛陀制戒的目的和作用，才能如法如律地持戒清净。如果不



明白学戒、持戒的意义所在，那只能是一种形式上的持戒，视条文为戒律。这样就成了舍本逐末，也就违背了佛陀制戒的本意。对于僧青年来说戒律更为重要，戒律能够使一个僧青年茁壮成长，是其成为法门龙象的根本保证。因此，为了使佛教能够在21世纪更加兴隆，学戒持戒是我们僧青年不可推卸的责任。我们若要挑起21世纪的这项弘法重任，就必须从根本上着手——“戒律”。

一、制戒的缘起

俗话说：“钢刀虽利，不斩无罪之人。”戒律也是如同国家法律一样，不是无缘无故地制定，每一条戒律的制定都有一定的原因和理由。也不是凭空想象一次制定出几百条戒律，而是逐渐地在实际生活中日积月累总结而成。本来佛教最初的几年是没有戒律的，因为佛初成道时众生善根深厚，一旦闻到佛法就能证到初果成为圣者，已断无明惑而能分辨是非对错，自己能够约束自己，是不需要戒律来约束的。所以经云：“初果耕地，虫离四寸。”如同守法的公民是不用法律约束的，但是社会之大也有不守法的人，就不得不制定法律来维护社会的安定和公民的利益。佛教有戒律也是如此，由于僧团的壮大和比丘僧众的自我约束力不够，为了能够维护僧团的清净庄严和比丘僧的戒体不失，佛才根据比丘们所犯的错误而一条一条地制成戒条，使比丘不能再有毁犯，这样就逐渐形成了佛教的戒律。

佛最初制定的第一条戒律是“淫戒”。据《僧祇律》记载：

"世尊于毗舍离城,成佛五年,冬分第五半月十二日,中食后东向坐一人半影,为长者耶舍迦兰陀子制。"因为耶舍迦兰陀子出家之后回家看望父母时,其母为了能传宗接代,便强迫迦兰陀子与原妻同居而失了戒体,佛知道后就制定了淫戒。其他戒律也是一样,由某一个比丘所犯过失佛才制定。从此之后佛教就开始有了戒律,并且由于僧团的扩大,僧侣的素质好坏越来越参差不齐,犯戒的比丘也越来越多,佛教的戒律也就越制越多。比丘犯一条佛就制定一条戒,就这样为了使僧团清净庄严、比丘不失戒体,佛制定了比丘戒,使所有的比丘皆不得毁犯。由此可知,佛教有戒律并不是本来就有,而是由于比丘犯戒佛才特别制定,为了防止其他比丘犯同样的错误,便成了僧团比丘共同的戒律。

菩萨戒不同于比丘戒,菩萨戒是诸佛之共法,三世诸佛皆以菩萨戒而成佛。菩萨戒不是某一尊佛所制,而是诸佛共同所制,本来就是如此。而比丘戒则是根据事实的需要而特意制定的,并不是佛预先就制定好的。因为如果是不犯便制戒,那就不是出于僧团的需要,而是出于佛陀的强制性而制,这样就失去了戒律的本意。根据大乘律典记载,舍利弗先请佛制戒,佛陀则说无犯不需制戒。如《五分律》卷一中说:"舍利弗,我此众中,未有未曾有法;我此众中,最小者得须陀洹果。诸佛如来,不以未有漏法而为弟子结戒。"这说明戒律对于一个比丘来说是非常重要的。同时也是以比丘的实际需要出发,综合大家的共同缺点而制成,皆是有效并且非常切合实际的,对僧团的庄严和戒体的清净具有重要保证作用。

因此,佛陀最初的制戒并不是盲目的而是有针对性地制



定。凡是佛所制的所有戒律对每一个比丘来说都是有切身的利益。虽然每一条戒律的制定和出现,其制戒的缘起、犯戒的比丘、犯戒的经过和意义各不相同,但所制成的戒律却都是经过僧团大众的共同羯磨由佛陀亲自制定,然后由僧团统一实行并且共同监督。犯戒者必须在布萨时白众忏悔,才能获得戒体的清净与大众共居。所以戒律的制定,不仅是对佛弟子的一种约束,实际上也是一种解脱之道,同时也是僧团的防腐剂。若无戒律作为比丘生活轨范的准则,那僧团将失去一定统摄和教化的纲领。概括而言,制戒的缘起是由比丘所犯之后,由佛陀亲自制成戒律,其目的是为了保护僧团的清净庄严和比丘僧众的戒体不失。

二、戒律的意义及其根本精神

佛教的戒律如同国家的法律一样,是维护社会安定团结和公民利益的根本保证。戒律若就佛教的僧团而言,是佛教能够存在于世间的一种表现形式,并且是佛教日益兴隆的根本所在。只有戒律的存在才能使正法久住于世间,能够令佛法不灭常住于世。戒律能够使佛弟子约束自己的言行举止,严格要求自己。使一些有放逸和散漫的比丘精进起来;使一些有贪欲和不守佛法的比丘能够收敛起来;使一些不知上进只想混日子的比丘感到压力而精进修道;强制一些混进佛教的恶性比丘改过自新,从此归向佛法正道。因此,戒律能够使佛子渐渐走向圣道,断除恶习而修证佛果。

比丘为三宝中的僧宝,是正法住世的象征。佛入灭之后

令一切佛弟子皆以“戒”为师，有戒律存在即是有佛法住世。如《四分律戒本》所说：“稽首礼诸佛，及法比丘僧，今演毗尼法，令正法久住。”这就说明了戒律对佛教的重要性。古往今来，无数次佛教的法难和灭佛事件无不是因出家僧众持戒不严、僧团不和而造成。虽然也有外在的原因，但僧团自己的内部问题是主要原因。如果出家僧众自己持戒精严，如法如律地修学佛法，外人就是想找借口也是很难。就此一例可见戒律对于僧团的重要性非同一般，学戒和持戒是每一位佛弟子修道的第一步。因此，《十诵律》云：“是故佛制比丘，五夏以前，专精戒律；五夏以后，若达持犯，能辨比丘事，方听习教参禅。”这是说明戒律乃佛法之基础，修学佛法必先学戒。所以《四分戒本》中也说：“世间王为最，众流海为最；众星月为最，众圣佛为最；一切众经中，戒经为最上。”这些都充分说明了“戒律”为佛法之首，也可见戒律对于佛法的重要之处。



“戒律”被列为经、律、论三藏之一，对于整个佛法来说有着举足轻重的作用。佛所说的法称为“经”，佛说经的目的是为了引导在轮回之中不知出离的众生，脱离苦海得到解脱。众生被无明所障不知佛法之深意，故菩萨造论来释佛经。而众生虽知佛意，却因无始以来的贪、瞋、痴等烦恼所覆不能依法修学，故佛又制戒来约束自己，断除恶习烦恼证入圣道。因此，戒律的根本精神在于能够帮助众生得到解脱，以持戒清净而心清净，心净者则国土净，若能如此者，即便得到解脱。这说明若要得解脱成佛必须先要持戒清净，若持戒不清净者人身难得，何谈成佛得解脱。如《四分戒本》所言：“比如人毁足，不堪有所涉，毁戒亦如是，不得生天人。欲得生天上，若生人

中者，常当护戒足，勿令有毁损。”

如果人人持戒，佛教必然兴隆昌盛。但是，在这末法时代提倡戒律的尊严实为困难，社会的繁杂和人们经济意识的偏重，对戒律的观念已经成为一种形式。出家受戒好像只是一项必不可少的仪式而已，是取得一个比丘身份的证明书。至于受戒的意义和作用就不知了，认为也没有必要知道和学习。戒律是佛在世时所制，佛已入灭2000多年，其所制戒律也就没有什么实际意义，只不过是出家成为僧人的一种形式而已。在历史上，这种错误的认识和不正确的见解导致了佛教的衰败和灭亡。如果我们看看过去的历史就可以知道，历史上每一次的法难和灭佛事件无不是由于僧团戒律松散，争名夺利和贪图享受而忘记了自己的身份，使得僧团不和、佛门不净，给人们以不良印象，同时也失去了佛教的崇高精神。

如果要想佛教兴隆昌盛，戒律是必不可少的一项重要条件。只有出家僧人持戒清净，才能赢得世俗之人的尊敬和赞赏；只有重视戒律才能保持僧团的清净和庄严；只有大力弘扬戒律才能使佛法昌盛，正法久住于世间；只有认真学习和领会佛陀制戒的意义和精神，才能够很好地持戒和精进修道。因此，作为一个佛弟子来说，爱护戒律应当如同爱护自己的眼睛一样。因为戒律是佛法的根本。所以《四分戒本》中说：“戒如海无涯，如宝求无厌；欲护圣法财，众集听我说。”

三、戒律对僧青年的意义和作用

所谓“戒”者，是止恶义，即有防非、止恶、行善之义。“律”

者，法则、轨则之义，即令一切法有法可依，依法轨而行不至混乱。俗话说"没有规矩，不成方圆"即是此意，人生来由于恶劣环境的影响总有很多不良习气，要出家修道就必须先要断除这些不良习气。因此，出家者必须首先要受戒忏悔过去的罪业，使得身、口、意三业清净方能得戒。出家比丘一旦受戒得了戒体，就会得到诸佛龙天的护持，当比丘每破一条戒就会少一位护法神。只要此比丘对于二百五十条戒中仍有一条戒不舍，此护法就会永远护持左右，邪魔不得近身。由此可见，戒律对于出家僧众来说是多么的重要和关键。

作为一位僧青年，由于出家资历较浅，对于佛法的认识也不够全面，再者由于年龄较轻难免总会心浮好动，对外面世界的诱惑难以抵制，对于修道来说实为不利。因此，戒律对于僧青年来说特别得重要。学戒、持戒更为僧青年的首要任务，只有首先明白了持戒的意义，才会如法如律地持戒。据《阿含经》记载持戒有十大利益，经云："结戒有十义，遍通各个戒。一摄取于僧，二令僧欢喜，三令僧安乐，四未信者信，五信已增长，六难调者调，七惭愧者安，八断现有漏，九断当有漏，十正法久住。"由此十义可知戒律对于弘扬正法、续佛慧命具有重要作用，能够调解僧团的矛盾令大众喜悦修道，增长信心、调伏恶性比丘、断除现在未来一切有漏烦恼等等。僧团大众的这一切大小事宜、争论事件、违犯戒规等等皆需要以戒律来判定和解决。佛在世时这一切由佛亲口教诫，佛灭度之后，遗教弟子以"戒"为师，一切争论是非皆由僧团大众裁决，以戒规处理和解决。因此，作为僧青年要承担如来家业弘法利生之重任，学习戒律和受持戒律是理所当然的首要大事。



我们出家为了住持正法，求解脱断除烦恼不再流转生死轮回。但众生只因无明所惑不能断除烦恼，贪、瞋、痴三毒是轮回生死的根本，即以戒、定、慧三学可以对治三毒。此三学以“戒”为第一，因戒能摄持身心清净不向外驰，息灭三毒之烦恼，断除妄想之分别摄心于一处。身心清净即入禅定，禅定之中不思恶不思善，对于一切善恶之法不起分别，观其自性本来空寂，只因众生虚妄分别而起三毒烦恼。这种平等大慧即是般若智慧，由此智慧而悟入佛境，成就菩提道果。因此《梵网经》云：“众生受佛戒，即入诸佛位，位同大觉已，真是诸佛子。”这说明“戒”是一切善法的根本，同时也是诸佛体会了宇宙真理的妙行。由于持戒而能悟入真理得到解脱，而解脱后的持戒能摄化众生。因为戒行是真理本身的具体表现，所以持戒是最真实究竟的修道方法。古人云：“身教重于言教”也就是这个道理。僧青年要担当佛教未来之弘法重任，必须要自己身体力行、一举一动、一言一行皆要符合戒律的规定，不能有丝毫的毁犯。要想教导于人必先自己得到教导，这是前人从历史中总结出来的经验教训。

戒乃解脱之舟，起航可越苦海，到达涅槃彼岸。因为戒体是通达解脱之航船，若能依戒体舟航严持戒行，一切众生即可度越生死海到达涅槃岸。作为一个僧青年更应当以戒律做为修道之法宝、检验自己行为之准则、护持正法之武器。如《大智度论》卷十三所云：“大恶病中，戒为良药；大恐怖中，戒为守护；死暗冥中，戒为明灯；于恶道中，戒为桥梁；死海水中，戒为大船。”由此可见，无论是修道还是弘法利生，“戒律”永远是首要任务，作为跨世纪的僧青年不得不由此而入手，承担起21

世纪的弘法重任。

四、僧青年应怎样认识戒律

凡出家僧尼若对于根本之道戒律一项未能学习受持，那终究也不能成为一个完整圆满的僧格。既不能担负弘扬佛法之大任，也不能成为教化众生之人天师表。此生出家既不能断烦恼了生死，也不能续佛慧命、绍隆佛种，只是枉费身心，空留一世有何意义。因此，既已出家为佛门释子，就应尽心学戒、结夏安居，精研戒律继承如来家业。可戒律日益衰退，学律弘律的人也越来越少，就是有人严持戒律奉行教法，那也是退隐山林与世隔绝，岂能承当弘法之大任。所以，作为僧青年要担当弘法之大任，正确认识戒律和认真学习戒律，是非常重要的一步。只有能够正确地认识到戒律的重要性，才能持之以恒地严持戒律永不退失。



虽然佛已入灭两千多年了，可戒律对我们僧团及每一个僧人来说还仍然有非常重要的作用，尤其对于一个僧青年来说尤为重要。佛陀制戒距今已有2500多年，代代相传从来没有人改动过一字一句，对于不足之处只能以寺庙规约、丛林制度、寺院管理办法等方式来补充。这并不表示戒律已经失去了作用，而说明了戒律的神圣和庄严。只要我们认真领会和明白戒律的真实含意和精神所在，我们就会自然而然明白戒律仍然是佛法昌盛的指路明灯。“戒”是属于色法中的“无表色”，能够约束人们的行为活动，使人们对不该做的事自我警觉而不去做。不需要他人强迫而是自我约束，成为发自内心

的一种心理反应,这就是戒律的功用。

今就以比丘戒和沙弥戒列举几条作以说明:"四根本戒"就再不用多说,它是所有戒律的根本,每一个佛弟子都应尽行受持不得有犯,这对每一个比丘的切身利益至关重要。就是一些细小的戒律也无不摄藏着佛法的精深奥妙。如《沙弥十戒》中的最后两条"不非时食"和"不持金银",在今天的社会时代看来已经失去了其应有作用。可是为什么我们受戒时还是一条一条地要受而不删除?这难道仅仅是为了遵循佛旨吗?不!绝对不是!虽然其从表面上看失去了原有的作用,可其真实的意义和本有的精神仍然在起主导作用。比如"不非时食",有人会说吃饭与修道并不矛盾,何以佛在这一方面也要制戒,并且持此戒的人也没有多少。如果当我们明白了佛制此戒的目的和用意,也就明白了持此戒的重要和可贵。所谓"不非时食"者,是说佛主张日中一食,过午不应再食。制定过午不食的主要原因是为了便于修道,《毗罗三昧经》中说:"早起诸天食,日中三世诸佛食,日西畜生食,日暮鬼神食。如来欲令断六趣因,令人道中故制令同三世诸佛食。"此说明佛为众生断恶道趣向佛道故制定"日中一食"。并且"过午不食"有五种功德:一者少淫、二者少眠、三者一心、四者无下风、五者得安乐。由此五义可知"不非时食"对于修道来说是多么的重要。所谓"不持金银"者,是说比丘不能亲手接受信众供养的钱财,必须有一个净人专管此事。虽然今天的僧众皆是自己接受钱财,可制此戒的目的不在于如何接受财物,而在于调伏比丘的身心。佛为了断除比丘的"贪心"而制此戒,这是警惕人们不要把精力用于如何赚钱,而应用于精进修道了生死断

烦恼。此“戒”对于今天的僧众尤其是僧青年来说更为重要。佛法的昌盛不在于寺庙的辉煌或者有亿万富翁的高僧,而在于持戒精严、僧团清净庄严。

若再就《四分比丘戒》来说更为重要,这是衡量一个出家人是否符合比丘资格的标准。比丘戒共有二百五十条,分为八类形式,按照罪行通常分为五篇、七聚,也就是说共有五等罪行的七项罪名。即:犯四波罗夷法者,是犯波罗夷罪,意思是断头罪,是不可忏悔的罪行;犯十三僧残法者,是犯僧残罪,意思是僧团净法中的残伤者,是可以忏悔的罪行;犯二不定法者,是犯偷兰遮罪,意思是大障道法,主要是由波罗夷和僧残罪未遂罪中产生的罪行;犯三十舍堕和九十单堕者,是犯波逸提罪,意思是堕地狱罪,是由于违犯了僧团的规定,取了不应取的东西,忘了应带上不该不带的东西而得的罪行;犯四悔过法者,是犯提舍尼罪,意思是向彼悔,比丘犯了此四条戒后,只须立即面对一人宣说即可悔过;犯百众学和七灭诤法者,是犯突吉罗罪,意思是恶作、恶说所犯的罪行。此五篇、七聚说明了比丘所犯的罪行的轻重和如何忏悔的方法。



在比丘二百五十条戒律之中,四波罗夷罪是不可悔罪,七灭诤法不是戒而是一种调解和解决僧团纷争的方法,犯其余诸戒皆是可以忏悔的罪,但有轻重不同。四波罗夷、十三僧残、二不定法是属于重戒,其余为轻戒。此重戒之中除四波罗夷罪不可悔外,其余二种罪为可忏悔罪。此二种罪虽然可忏悔,但需大众羯磨时当众忏悔,并且要见好相方可除罪,不见好相者罪不可灭。其余诸戒虽为轻戒,但若有所犯必须至诚忏悔方可灭罪。此轻戒虽然可以忏悔,但对于一个比丘来说

仍然是不犯为好。今举"波逸提"罪中的"著坏色衣"和"乞食"两条来说吧,如《四分律》云:"若比丘得新衣,应三种坏色,一一色中随意坏,若青、若黑、若木兰,若不坏色著新衣波逸提。"这是佛制比丘必须要著坏色衣,不得用正色做衣。其目的是为了断除比丘的爱美、傲慢、贪心等,佛最初穿的是粪扫衣,一者表示舍弃荣华富贵而修道,二者表示勤俭节约为众生种福田。比丘的袈裟就是取自其意。在今天的社会看来这似乎毫无意义,若明白了其中的含义便会感到这对于一个修道的比丘调伏身心来说有非常重要的作用。又云"若比丘施一食处,无病比丘应一食,若过受者波逸提。"这是说明比丘乞食的戒,在今天的社会除了上座部佛教外,大乘佛教已经不主张乞食之法。但佛制比丘乞食却有深刻意义,使比丘不能有分别心、贪心等,并且乞食也有降伏比丘傲慢心和种福田的意思。对于今天的人们大吃大喝和铺张浪费来说这是最好的对治法门。虽然今天的僧人不再乞食,可受的仍然是十方的供养,应当常思受之有愧,精进修道来报答于众生。这只是从比丘的衣、食而言,二百五十条戒也无非是说比丘的衣、食、住、行之日常行为而已。虽然只是小小戒可对于修道来说却是至关重要,作为僧青年更加不可对戒律有所疏忽。

若就"七灭诤"法来说者,它对于处理僧团事务更是一件宝贵的宝剑。虽然时过两千多年,可它对于解决今天僧团的纠纷仍然非常恰当。古人云:"丛林以无事为兴盛,山门以清净为庄严。"处理一些琐碎的纠纷问题往往是最困难的,可佛教戒律的"七灭诤"法却是最好的办法。佛教僧团常常用此七种办法解决僧人的纠纷。如七灭诤法的最后两条:"应与多人

觅罪当与多人觅罪"者,这是说当僧团中发生问题时,如果需要大众共同的意见时,就应当根据多数人的意见来决定处罚。而不能私自对某人做出处罚,以免出现因私人恩怨而处理得不公平。"应与如草覆地当与如草覆地"者,这是说僧团在处理某些事情时,如果形成两派不同的见解时,就应当如草覆地一样,不能互相争斗,而应由两派长老协商共同解决,不可因此而造成僧团的不和合,这是多么民主和公平的解决办法。其他也无不如此,佛教的戒律对于我们今天处理一些僧团事务有很大帮助。作为僧青年要继承如来弘法任务,对于自己、他人或僧团的犯戒罪行必须要以戒律为标准,才能公平合理地处理妥当。以戒律严格要求自己,才能以身作则大众尊敬。由此可知,戒律对于僧青年是多么的重要和必不可少。



五、僧青年应当如何持戒

俗话说:"受戒容易持戒难,受戒不持总是闲。"佛陀制戒的目的是要佛弟子依法去遵循和实践,而不是为了受戒成为一名比丘而已。今天的佛教之所以互相争斗,你说我的羞事我揭你的疮疤,唯恐说得不狠揭得不深,最后使得僧团不合佛门不净,各自拉帮结派。使得僧人自己毁了自己的名誉,同时也破坏了信教弟子对佛教的信心,更重要的是损坏了三宝的尊严和僧团的六和精神。这些都是只受了戒而却不知受戒的意义所致,因此学戒和持戒是僧青年的当务之急,不可有一丝的轻视和懈怠。佛教的未来是否能够兴隆昌盛,就在于今天的僧青年对戒律的认识和持戒是否严谨。

说到持戒应有止持和作持两种形式,所谓"止持"者,"止"是制止义,即制止身、口、意三业不作诸恶业名为止。由此止恶而能护持受戒者不犯戒规,使得戒体清净,名为止持。如《行事钞》云:"言止持者,方便正念,护本所受,禁防身口,不造诸恶,目之曰止。止而无违,戒体光洁,顺本所受,称之曰持。持由止成,号止持戒。"即是指比丘二百五十条戒,比丘尼三百四十八条戒等这些戒律条文,都属于止持戒的范围。如果要持好戒那就必须首先要学戒,熟习戒条戒文,明白持戒的意义和重要性,比丘受二百五十条戒不仅是取得一个比丘资格的标准,更是护持比丘戒体清净的护法神。此二百五十条戒如果犯一条都会失去一个比丘的资格,如果持好每一条戒就会有无量功德。因此,受戒的目的是为了持戒,持戒本身就是一种功德,如《梵网经》中说持戒有五种利益:一者十方佛,愍念常守护;二者命终时,正见心欢喜;三者生生处,为诸菩萨友;四者功德聚,戒度悉成就;五者今后世,性戒福慧满。此是经中所说持戒清净者能获得此五种利益,成就菩提道果。

所谓"作持"者,"作"是造作义,勤策身、口、意三业精进造诸善业,此名之为作。由此"作"任持戒体不失,名之为作持。如《戒疏》云:"恶既已离,事须修善,必以勤策三业,修习戒行,有善起护,名之为作。持由作成,故号作持。"此是指能够调解僧团矛盾纠纷的各种羯磨法,如二十犍度、说戒布萨、结夏安居、白四羯磨等仪规。又如今天的丛林制度、寺庙管理办法等等皆属于作持戒。作持是为了维护戒体的清净和犯戒后如何去忏悔的方法,可以说是僧团清净庄严的根本保证。虽然作持戒不在佛所亲自制定的戒律之内,可是对佛教僧团的和合,

出家僧众的戒体清净都具有很大的保护作用。因此,作持戒也是佛教戒律的一个重要组成部分,每一个受戒比丘不可不知这其中的重要性。

由此可知,戒律是两种戒法的合称,持戒、持律二者兼容才是一个完整的持戒清净者,二者如鸟之两翼缺一不可。止持侧重于比丘个人的利益,仅指戒本上的戒律条文;而作持则注重于大众僧团的利益,泛指所有的戒律规定。因此,律是戒的推行者和促成者,而且更是实行戒的监督者。圣严法师在《戒律学纲要》中说:"如果戒是比丘生活的防腐剂,律又是戒的防腐剂。在个人生活中以戒为主,在僧团的生活中以律为主。个人要求解脱生死,必须持戒;佛教要求历久常新,必须持律。一个真正的比丘没有不持戒的;一个有希望的僧团没有不持律的。如果僧团不能持律,持戒的比丘也将得不到保障了。"这段话虽然很简单,可却包含有深刻的哲理和绝对的真理。这苦口婆心、纯洁朴实的语言是佛法大海中的航灯,我们应将受戒、学戒、持戒合为一体,认真研究和学习体会。为了继承如来家业,承担上弘下化的重任,我们僧青年一代必须要首先做一个持戒清净的弘范人师。



结　论

俗话说:"若要佛法兴,除非僧赞僧。"反过来说即是:假使佛法败,莫非僧谤僧。这话听来有些不大顺耳,却是千真万确的名言。如今的佛教内部不仅不能互相帮助和谅解,而且互相毁谤和诬陷,使得佛教僧团不合,信众失去信心,给佛教造

成了极坏的影响。若要扭转目前佛教面临的严重局面,必须从佛教的根本上着手。佛教到今天这一步全是因为放松了戒律的观念所成,当在这经济的社会里金钱变为“万能”,在佛教一些所谓的高僧大德只看到了名利,而忘记了自己是一个僧人,认为金钱可以使佛教复兴和发展。只看到了寺庙的经济收入却忘记了僧人的文化素质和道德修养。青年僧人更不用说,认为有钱可以创造一切,持戒修行皆是无能之人所为,根本上就不知道出家是为了什么!这实为佛教之不幸也!

21 世纪将是一个高度文明和现代化的时代。佛教在 21 世纪要想大展宏图,这项任务就落在我们青年一代僧人的肩上,佛教未来的命运也掌握在我们这一代僧青年的手中。佛教要在 21 世纪能够更加辉煌灿烂,经济建设固然是离不开的,可更重要的是佛教自身的建设。只有佛教自身的强大和团结一致,才能向社会和信众展现一种可靠有前途的形象。佛教的自身建设主要是僧人的素质和僧团的庄严,要想提高僧人的素质首先要从戒律开始,戒律是僧人和僧团清净庄严的根本保证。我们从历史中可得到见证,历史上每一次法难和灭佛事件,几乎都是因为僧团不和、僧人素质差,在社会和信徒中失去了信任,才给外势力以可乘之机。如果我们佛教僧团的自身建设强大,六和精神永远发挥作用,佛教就不会被社会淘汰和遗弃。

做为 21 世纪弘法的僧青年,应当能够认真正确对待佛教目前面临的困难和任务。要想取得辉煌的战果就必须首先从自我作起,严格要求自己,每一个僧青年应该把弘法当作是自己毕生的事业。这就要使我们每一位僧青年从根本上做起,

持戒清净爱护僧团,认真学习戒律的精神和深刻含义。把戒律作为我们弘法的根本保证。只有佛教的戒律强盛起来,才能抑制佛教的不良习气;只有对戒律的重视和弘扬,才能保证佛法的久住和昌隆。戒律对于每一位僧青年来说,都非常重要和关键。如《梵网经》中所说:"戒如大明灯,能消长夜暗;戒如真宝镜,照法尽无遗;戒如摩尼珠,雨物济贫穷;离世速成佛,惟此法为最。"这首偈颂可说明戒律对于僧青年的重要作用和深远意义。佛法之兴隆、僧团之清净、丛林之庄严就在于此;未来佛法之成败与存亡也在于此!凡是有志者莫不应为佛教之昌盛、佛法之振兴而贡献自己的力量。



佛教文化与社会和谐

——通过“信仰”来促进社会和谐

绪 论

建设和谐社会是当前我们国家的主要目标，也是国际社会的大形势所趋。虽然随着社会的发展人们的物质生活都走上了富裕道路，但我们所生存的社会并不和平，无时无刻不在发生着灾难和战争，人们的生命无时无刻不在受到威胁，建立和谐社会对于今天的人们来说尤为重要。而“和谐社会”是一个全方面、多元化的概念，不是仅用某种制度、政治、文化、物质，甚至武力所能达到的，而是需要社会的各个方面和领域共同的“和谐”才能实现；更重要的是这种“和谐”不仅仅是现象上的平定、安全所能表达的，而是需要从人们的内心生起互相尊重、互相理解、互相帮助的平等思想。只有人与人之间、国与国之间，建立起一种互相的信任；人与自然、人与社会之间建立起一种和谐意识，那我们才能在真正意义上建立起一种

"和谐社会"。

而"信仰"作为古老而传统的一种精神文化，对人们的心理意识能够产生很大的影响。人们依靠"信仰"来净化自己的心灵、陶冶自己的情操、提高自己的品德，通过心灵的净化建立社会的和谐。"信仰"是一种国际性的社会教育，不再是某种意义上单纯的宗教信仰。尤其是佛教的信仰蕴藏了非常丰富的佛教文化和思想教育，人们通过博大精深的佛教文化教育，促进人们的思想品德和完善社会道德教育。唯有人们的道德素质的提高和道德教育的加强，才能建立一个全面的真正的和谐社会。比如一个佛教徒首先要奉行五戒十善，而五戒十善的主要思想就是限制人们去做一些损人利己的事，以此体现佛教止恶扬善的品德；其次要修习四摄六度，而四摄六度的主要精神在于教导人们要无私奉献，以此表达佛教徒不是自私自利而是服务社会的精神；再其次是养成慈悲喜舍的高尚品德，而佛教慈悲喜舍的主要精神是普度众生，以此体现佛教利益众生的大无畏精神；另外佛教的六和精神也是和谐的象征，佛教以此六和精神建立和谐僧团。由此可见，佛教文化中的"信仰"精神对我们今天建立和谐社会一定能够起到很大的促进作用。



一、奉行五戒　止恶扬善

佛教虽然戒条很多，但最基本的是五戒，即不杀生、不偷

盗、不邪淫、不妄语、不饮酒。[①] 这五戒最起码对于社会的和谐有三方面的积极作用：一是社会责任感；二是伦理道德观；三是诚信意识。由于市场经济的发展和人们经济意识的增强，虽然人们的物质生活得到了极大的丰富，但人们的精神生活却越来越空虚，更多的人只知道从社会中获取利益，而忽视了自己对社会的责任；由于金钱和名誉的诱惑人们忘记了亲情、友情等伦理道德，变得唯利是图甚至六亲不认，失去了人与人之间互相信任、相互理解的最起码伦理道德；更严重的是有人为了“名”和“利”，不择手段、阿谀奉承，甚至进行行贿受贿等违法行为，失去了人与人之间交往最基本的诚信意识。

创建和谐社会，需要安定有序的社会环境。而家庭是社会的细胞，社会的和谐始于家庭的和谐，这就要求人们要担负起对家庭与社会的责任，履行自己对家庭和社会应尽的义务。当今社会提倡家庭和社会的责任感尤为重要。俗话说家和万事兴，只有有了安定和谐的小家庭才能建立和谐的社会大家庭。在佛教的五戒中“不偷盗”就是体现了佛教徒对社会的责任感，佛教要求人们要对家庭和社会负责任尽义务，要舍己为人、帮助他人、普度众生，不属于自己的东西不要据为己有，不能去做有损他人、损害社会利益的事。如果人人都能建立这种责任感，那我们的社会就不会再有抢劫、损害他人生命和财产的案件，也就建立了社会的和谐。“不妄语”体现了佛教对社会的诚信意识，佛教要求人们待人真诚、与人为善，己所不

① 五戒：不杀生是不杀害有生命的动物；不偷盗是不盗取别人的财物；不邪淫是不作夫妇以外的淫事；不妄语是不说欺诳骗人的话；不饮酒是不吸食含有麻醉人性的酒类或毒品。

欲勿施于人。有诚信才能建立人与人之间融洽、和谐、友善的关系，诚信是和谐社会的重要标志，缺乏诚信与友爱的社会必然造成人心的紧张与对立，使人们变得越来越冷酷与无情。“不邪淫”体现了佛教的伦理道德观，佛教规定人们不能有除合法夫妻之外的不正当男女关系，不仅保护了夫妻之间的和睦相处，同时也建立了社会伦理道德观念。不邪淫不仅是夫妻之间的相互尊重，也是家庭稳定的根本保证，是社会伦理道德的重要组成部分。

从而可见，人们如果能够奉行佛教的“五戒”者，最起码可以给社会带来责任感、伦理道德、诚信意识等社会良好风气，通过佛教“五戒”来促进和完善社会的道德教育。我们的社会需要每个人都有一份责任感，需要友情、亲情，需要人与人之间建立相互的诚信意识。从建立和谐社会的理念而言，佛教五戒的精神对我们的社会将产生正面的影响，而不是我们所认为的佛教戒律只是对佛教徒而言，与科学、教育、政治、法规相违背，这是由于对佛教文化不够正确的认识和理解而形成的，希望通过文化、媒体及有关窗口进行正面宣传，使得佛教文化对我们的社会教育和社会和谐产生积极作用。



二、修习四摄　服务社会

“四摄”是佛教徒用来修菩萨道的基本精神，也是一个佛教徒从事社会活动的行为准则。也就是说作为一个佛教徒在社会中，无论何时何处都要以“四摄”来要求自己，运用“四摄”

来普度众生、服务社会。佛教“四摄”[①] 的内容主要是布施摄、爱语摄、利行摄、同事摄，在此四摄法中“布施”是属于社会福利事业；“爱语”是属于社会教育事业；“利行”是属于社会公益事业；“同事”是属于社会企业管理。所以就佛教“四摄”而言，作为一个佛教徒“服务社会”就是行菩萨道。近二十几年来在我们国内随着宗教信仰自由政策的落实，佛教的各项文化事业都得到了快速发展，为我们建立和谐社会也起到了积极作用。

佛教“四摄”对社会和谐也有三方面的积极作用：一是社会福利事业；二是社会文明教育；三是社会公益事业。从佛教的“布施”精神我们可以看出佛教对于社会福利事业的作用，当前国内外佛教界团体，都非常注重社会福利事业的发展，当人们受到自然灾害时，几乎每次都会有佛教团体捐赠物资。到目前为止，仅国内大陆就有上百家佛教慈善基金会，捐献财物、资贫救困、扶危救难，为社会所做的福利事业无以数计，成千上万的人都得到了佛教慈善事业的帮助。如 2005 年初东南亚海啸时，两岸四地上千名僧人在北京灵光寺佛牙塔下举行了消灾祈祷法会，并发动了四众弟子募捐仪式，当场就募捐

---

① 四摄：一布施摄，谓若有众生乐财则布施财，若乐法则布施法，使因是生亲爱之心，依我受道也。二爱语摄，谓随众生根性而善言慰喻，使因是生亲爱之心，依附我受道也。三利行摄，谓起身口意善行利益众生，使由此生亲爱之心而受道也。四同事摄，谓以法眼见众生根性，随其所乐而分形示现，使同其所作沾利益，由是受道也。

了1290多万人民币现金。[①] 佛教慈善事业的发展，对我们建立和谐社会具有积极作用。佛教的“利行”精神是社会公益事业的主要体现，社会公益主要是用于能够帮助他人的事业，人类社会需要人与人之间相互帮助、相互支持。正因为我们的社会还有很多弱势人群需要社会的帮助，所以也就有了社会公益事业的形成。而佛教界在这方面作出了突出贡献，比如台湾“慈济功德会”[②]，如今已经是世界著名的慈善事业，是佛教慈善事业的带头人。其在2006年大陆“中华慈善奖”[③] 中也榜上有名。这些足可说明佛教公益事业对社会和谐起到了巨大作用。佛教的“爱语摄”是社会文明教育的具体体现，对我们今天的思想道德教育具有很大的指导作用，文明是社会进步的主要标志之一。佛教“爱语”主要就是倡导人们要用慈善、友爱、悦耳的语言来引导他人，不讲粗恶语言、咒骂和诽谤



① 2005年6月1日新华社报道：印度洋发生海啸后，中国红十字会组织了历史上规模最大、效果最好的一次国际人道主义救援活动。为感谢社会各界的支持，中国红十字会31日对在救援中有突出贡献的单位、个人及地方红十字会进行了表彰。全国人大常委会副委员长司马义·艾买提出席了中国红十字会印度洋海啸救援工作表彰大会。中国红十字会会长彭佩云在会上对于中国佛教协会的捐助进行了表彰，彭佩云说：在救援行动中，众多企事业单位和个人也都踊跃捐款，如中国佛教协会捐赠1290多万元人民币。

② “慈济”：从1966年起迄今，在他的引领下，从三十位信众所组成的“佛教慈济功德会”，经过36年岁月的洗礼，如今奇迹似地发展成为约有四百多万会员的庞大慈善团体。这样一个中国台湾本土性的佛教慈善机构，看似不起眼，在36年来却缔造许多动人的事迹。

③ 2007年3月19日中国中央电视台：经过两个多月的评选，民政部2006年度“中华慈善奖”今天正式揭晓，根据公众短信票选以及专家评审团评议的结果，阿布力孜·努来克、台湾慈济佛教基金会、黄如论、陈辅唐、大连万达、国家电网、中国三星、南方李锦记、圆梦行动以及中华骨髓库，荣誉2006年“中华慈善奖”称号。

他人,应赞叹他人的功德。佛教的"同事"精神主要体现在社会发展事业上,对我们的企业管理有很大的促进作用。企业管理最重要的就是企业精神,企业精神就是让员工团结一致,让企业为社会多作功德。佛教的"同事"摄即体现了僧团之间的和睦团结,让这种团结的精神在我们的企业管理中发挥重要作用。

我们可以从以上佛教的"四摄"精神来建立和谐社会,运用佛教"四摄"的精神来推进建立和谐社会的进程。如太虚大师的"人生佛教"思想,就是和谐社会的具体表现,认为每个人都需要去服务社会,为社会谋利益,以个人人格影响社会、服务人群;赵朴初居士也提倡"人间佛教"思想,认为以奉行五戒、十善净化自己,广修四摄、六度利益人群。觉光法师在"世界佛教论坛"上说[①]:佛教有服务社会、开展慈善福利、推动社会救助的责任,佛教积极参与和促进社会事业发展,持续深入开展社会福利事业,不断扩大规模及受益层面,对推动社会救助、营造全民行善的氛围有良好的促进作用。

---

① 觉光法师在"世界佛教论坛"上说:佛教有服务社会、开展慈善福利、推动社会救助的责任。慈悲为万善之基、众德之藏,慈悲精神是佛道之根本。佛教的教义教规,不仅有陶冶品性,净化思想的作用,并且在佛教伦理道德的指导下,投身社会公益事业。开展社会服务及慈善事业是佛教履行社会责任最具代表性和最直接的方式。佛教积极参与和促进社会事业发展,持续深入开展社会福利事业,不断扩大规模及受益层面,对推动社会救助、营造全民行善的氛围有良好的促进作用。

三、慈悲喜舍　利益众生

“慈悲喜舍”是佛教徒行菩萨道的主要方法和措施，也是佛教对社会发挥作用的主要途径。“慈”能与众生乐，“悲”能拔众生苦，“喜”能生众生欢喜，“舍”能舍众生烦恼。此“慈悲喜舍”称为四无量心，是说菩萨以此四种方法来救度众生苦难，使众生能够脱离烦恼得到真正的解脱。菩萨于世的主要任务就是救度众生出离苦海，佛教认为众生所处的世间是生死转回的苦海，要得到解脱就出离生死苦海到达涅槃彼岸。所以“慈悲喜舍”是利益众生的高尚行为。

此“慈悲喜舍”的精神对社会和谐有两方面的作用：一是能让人奉献爱心，帮助社会弱势群体；二是能让人心理健康，放下忧郁的生活。由于现代化技术的进步和现代化工业的发展，社会出现了分配不均和贫富悬殊的现象，虽然有很多人走上了富裕之路，但仍然有不少人还生活在贫穷的阶段，离小康水平还有一定距离，仍然需要社会的帮助和爱心奉献。而佛教的“慈悲”精神主要就体现在对社会的无私奉献，去帮助一切需帮助的人们，为我们的社会和谐起到重要作用。《华严经》说：“常行柔和忍辱法，安住慈悲喜舍中”。《大智度论》中也说：“大慈与一切众生乐，大悲拔一切众生苦；大慈以喜乐因缘与众生，大悲以离苦因缘与众生”[①]。此即是佛教慈悲济世精神的表现，以佛教出世的精神做和谐入世的事业。在社会



① 《大智度论》卷26：《大正藏》卷25，第0256页b。

市场经济的竞争中，人们的心理压力越来越大，更多的人出现了不同程度的心理疾病，使得近几年来心理学在中国突然走热，但仍然不能从根本上解决人们的心理压力。通过佛教的"信仰"能解决人们心中的忧郁和不安，减轻由于紧张工作中形成的压力，使得心情放松，得到一定程度的缓解。佛教通过禅定和诵经来缓解人们过于紧张的情绪，有不少心理学家想通过佛教博大精深的理论，来完善心理学使它在中国能够得到更大的发展空间。所以说"信仰"也许就是人们心理疾病的一剂最好良药。

由此可以说明，佛教慈悲喜舍的精神对于今天的人们来说是多么的重要，如果每个人都保持有一种正信的信仰，也许我们的社会就会更加和谐安定，这就是人们的信仰对社会和谐的贡献。如《涅槃经》中所说："为诸众生无量利益，是名大慈；欲与众生无量利乐，是名大悲；于诸众生心生欢喜，是名大喜；自舍己乐施与他人，是名大舍"[①]。这就是佛教"无缘大慈，同体大悲"的慈悲喜舍精神，我们真心希望通过佛教的慈悲喜舍精神促使和谐社会的进程。

四、六和精神　和谐标志

佛教的"六和"精神是管理佛教僧团的主要方法和手段，也是体现社会和谐的主要标志。佛教的"六和"也名为六和合或六和敬，即修学佛法者必须要做到互相友爱、相互敬重。一

---

① 《大般涅槃经》卷 15;《大正藏》卷 12,第 0454 页 a。

是身和同住:即大家一起共住要和平共处;二是口和无诤:即大家一起共事要和谐无诤讼;三是意和同悦:即大家一起工作要思想统一;四是戒和同修:即大家一起工作要制度统一;五是见和同解:即大家一起工作要见解一致;六是利和同均:即大家一起工作要利益均等。佛教僧团就是因为奉行"六和敬",因此才能和谐清净。我们将佛教"六和"精神运用于和谐社会,如果一个家庭能奉行佛法,共同行持六和敬,就能使家庭和合美满;如果一个团体能奉行佛法,共同行持六和敬,就能够发挥团体的力量;如果整个社会能奉行佛法,共同行持六和敬,就能使社会安定团结;如果一个国家能奉行佛法,行持六和敬,就能够使国家富强和平。

当今我们所生活的世界并不和平,到处充满了战争和灾难,人与人之间、国与国之间,同行之间、朋友之间相互争执,竞争和战争同样让人们的生活动荡不安。人们祈望世界和平、社会安定、人民安居乐业,佛教教化和引导世人虔心向善,主张"净化身心,利乐有情"的宗旨,希望通过佛教思想的教育而促进社会和谐。当初佛陀成立僧团标举六和敬,以思想、法制、经济、语言、身行、意识为民主平等的原则,树立了佛法的平等风范,这"六和"精神无疑是最好的良药。因此,"六和"不仅是建立僧团的重要基础,也是追求人类世界和平的根本之道。所谓身和同住者,是指在身形上要和平共处,同事之间要和谐相处,不应当相互斗争、相互残害,而应当互相帮助、互相支持,共同完成所要追求的目标。所谓口和无诤者,是指在言语说话上要心平气和,相互之间不起争论。语言是用来传达和表达自己心中的所想、所思,是人们相互之间进行交流的工



具,而不是用来相互争论、相互毁谤的武器。所谓意和同悦者,是指在思想意识上要有共同的认识,相互之间要有一种默契感。所谓戒和同修者,是指戒律等法规、法律规章制度上要共同遵守,这样才能使人们在法律面前人人平等。通过规章制度使得所有人遵守共同的制约。所谓见和同解者,是指在意见和见解上要达成一致,才能使一个企业或团体得到稳定有序的发展。如果在任何事件上见解不能达到一致,那就不能够齐心协力完成一项事业。所谓利和同均者,是指在利益上全体员工要平等按劳分配报酬。企业公司的利益是所有员工共同的利益,在分配上要实行均等的按劳分配。

以上所说佛教僧团的"六和"精神,对社会和谐能够起到三点积极作用:一是自觉遵守国家法规制度;二是建立合理公平的分配原则;三是建立统一的思想意识和行为准则。社会和谐的标志是多方面的,需要社会文化教育、思想道德、遵法守纪、精神文明、民族团结等等各方面的和谐。而佛教"六和"精神能够引导人们自觉遵法守纪,是戒和同修的具体体现;形成社会公平合理的分配原则,是利和同均的具体体现;统一的思想认识和行为准则,是身和同住、见和同解、口和无诤、意和同悦的具体体现。所以说佛教"六和"精神,对建立和谐社会同样有很大的积极作用。

结　论

以上所举之例即可说明佛教文化对我们建立和谐社会所具有的积极作用,同时也说明"信仰",对我们的社会稳定和

和谐是有多么的重要。当今人们虽然在物质上得到了极大的满足;可在精神上却变得极其贫穷;在心理上产生了一定畸形。这些现象严重影响了人们正常的生活,也影响了和谐社会的正常发展。我们需要社会各方面的力量和各阶层的不同文化教育来引导,首先要改善人们的心理压力,使得人们有一个健康的心理素质;然后引导人们在精神上要得到满足,发挥人类本有的爱心理念;唯有人们具有高尚的思想品德,才能推动社会和谐的进程。本文即希望通过人们自心的"信仰"理念,以佛教文化修养来促进和建立和谐社会。



都市寺院与人间佛教

——谈都市佛教当前的发展趋势

绪　论

随着社会现代化的建设和市场经济的发展,人们的物质生活基本上进入"小康",而随着人们物质生活水平的提高,在精神文化上反而越来越不满足,成为当前社会的一种病态现象。而宗教信仰正是人类精神文化的重要组成部分,从而极大丰富了人们的精神生活,对从事于快节奏的都市生活的人们,它从精神和心灵上给了很好的调解和净化。都市佛教无形中成为人们业余生活中丰富精神文化修养和思想品德的首选内容。因此都市佛教为了现代化的精神文明建设就必须要"与时俱进",与社会主义现代化社会相适应。为了都市佛教能与现代化社会相协调,实现太虚大师的"人间佛教"思想,在此我提出个人几点浅见,请各位大德高僧和专家学者赐教。

一、加强都市佛教僧团的文化素质教育

当前中国佛教面临最大的问题,就是佛教僧团的文化素质教育,这也是都市佛教当前面临的重大问题。自从中国佛教协会已故会长赵朴初先生提出:“中国佛教当前的头等大事,第一是教育,第二是教育,第三还是教育”的远见卓识以来,虽然在国内掀起了开办佛学院的热潮,为佛教当前的发展培养出了不少人才。但从总体来看中国佛教目前的教育事业困难还非常大,虽然开办了不少佛学院,但都很不够成功。为了彻底改变中国佛教目前的教育状况,我们应当要注重做到如下几点:



(一)调整佛教院校的管理体制

目前国内的佛教院校虽有初、中、高三级学院,可从实际上来说,根本就没有严格划分。无论是生源对象、教材使用、教师资历、招生考题等各个方面都混淆不清,没有划分出三级佛学院的不同等级和水平。对于办学的方向和宗旨也都各自圆其说,没有严格统一的标准,这使得不少佛学院失去了办学的意义。我们应当对目前现有的佛教学院制定一个统一的管理体制和办学目的,才能使国内的佛学院走向正规化。比如:哪些是属于初级佛学院,哪些是属于中级佛学院,应当有一个明确的规定。并且规定初级佛学院学几年?应当学哪些课程?达到一个什么样的水平?获得什么样的文凭?中级佛学院应当学几年、开什么课、达到什么水平、获得什么样的文凭;

高级佛学院应当设置哪些专业、开设哪些课程、获取什么文凭学位等一系列问题的规定,即进行统一管理和统一分配势在必行。这样就可以缓解目前佛学院混乱的状态,形成一个统一的教学体制。

另外,为了适应都市佛教的要求和需要,对佛学院应当分科、分类进行管理。当然有些佛学院已经在这方面做出了努力,但做得还不够具体和规范。应当按照当前佛教发展的需要和都市佛教的开展,培养出我们自己的适应时代要求的佛教优秀人才。比如:为了培养寺院专业管理人才的"寺院管理系";为了培养寺院专业教育人才的"佛教文化教育系";为了培养加强对外友好往来专业人才的"佛教对外文化交流系";为了培养佛教学术研究专业人才的"佛教学术研究系"等专门的课程和专业学科,这样才可以改善都市佛教目前面临的人才缺乏的现象。

(二)加强对佛教院校的教材统一管理

对于办好佛教教育来说这一点很重要。如果说教师是教育的灵魂,那教材就是教育的资粮,如果没有资粮只有灵魂,那一个人就不能健康发展。所以说我们要改变国内佛教院校的混乱局面,统一管理教材是一项非常重要的环节。虽然说统一教材非常困难,可是如果我们就目前各个佛学院现有的教材,进行统一分配和规定,我想这并不是很困难的事情。只要我们明确划分出哪些佛学院是属于初级、哪些是属于中级、哪些是属于高级,并且规定初级几年、中级几年、高级几年,按照这个等级和时间就可以规定,哪一级佛学院应当采用什么样的教材。在我们有物力、人力的情况下再重新编写符合时

代的教材,统一使用新的教材和新的教学大纲。只有这样才能杜绝目前国内佛学院课程安排上的不合理现象。有的佛学院开的课程太深,学生不能完全接受,而有的佛学院开的课程则过于简单,学生没有学到应学的东西。有些课程在不同级别佛学院重复学好几遍,而有些课程读完所有佛学院还是没有学过。形成佛教院校在课程安排上的重复和漏席的严重现象,使得学生不能有系统、有规律地学完应学的佛学理论知识。

(三)要加强教师队伍的教学素质

教师的素质直接影响到教学质量的好坏,有一个高水平的教师队伍是办好佛教教育的根本保证。首先我们要尊重和支持教师、法师,给予他们应有的待遇和职称,使得这些佛教教育岗位上的教师、法师在社会上有相应的地位,才能充分发挥每个人的教育热情。虽然出家人不求名利,但劳有所得也在情理之中。如果在社会上给予他们相应的地位,也许会更加有利于弘扬佛教文化和发展佛教教育事业。为了使中国佛教教育能够与国际接轨,我们的教师、法师也应当需要有合理的职称,才能体现出中国佛教教育在走向世界,与国际教育体制接轨,参与有关的教育活动从而加强相互交流。



其次我们要挖掘出每个教师、法师的潜在实力,运用每个人的长处发挥其优点,做到学有所长用在所长。目前有些单位对教师不能知人善用,甚至存在有你我不多、少你我也行的观念,没有做到引导和启发教师的积极性。俗话说:“千里马还需伯乐来识”,虽有千里马如果没知人善用的伯乐,千里马是不能发挥其作用的。我们不怕没有人才,只怕不能善于运

用人才,再好的人才如果不能善于运用也不能起到好的作用。所以古人说:一个好的领导就是善于运用人才和善于管理人才。在目前佛教教育人才非常缺乏的同时,还有不少人才被流失和浪费。如有不少人因在佛教界不能一展才华而出国定居或还俗流入社会。这不能不说也是佛教教育上的一个重大弊端造成的。

二、加强都市佛教僧团的道风建设

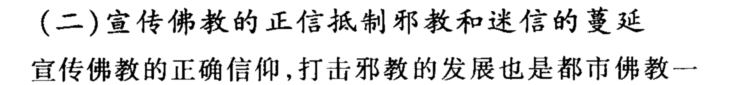
自改革开放以来,党和国家的宗教信仰政策得到了进一步落实,市场经济的繁荣和发展,给佛教也带来了前所未有的发展机遇,使佛教得到了快速的发展。一些大中型寺院的经济也得到了很大发展,同时也在不同程度上给佛教带来了一定危机感。这就是今日都市佛教发展所面临的最大问题,急需我们在推进都市佛教发展的基础上,不断认清和防止社会上的不良倾向在佛教中蔓延,防止都市佛教在"人间化"的过程中世俗化和庸俗化。为了防止这些不良现象的发展,都市佛教在"人间化"的过程中必须要加强都市佛教的僧团道风建设。

(一)提高僧团整体的思想品德修养

都市佛教是中国佛教对外的窗户,佛教僧团中个人的思想品德和文化修养直接影响到都市佛教的整体形象,因此,都市佛教的发展中僧团的整体素质非常重要,加强僧团的整体素质刻不容缓。世界宗教的发展是多元化的,随着社会经济

的快速发展,寺院中的宗教教职人员对于经济意识也存在着不同程度上的认识。有人受到金钱的诱惑而趋向拜金主义,逐渐成为享乐主义者,由此而腐化堕落。赵朴初先生早在第六届全国佛代会时就已经指出:“在对外开放、市场经济的大潮中,拜金主义、享乐主义、极端个人主义腐朽思想的泛起是难以避免的。在这种情况下,佛教界有相当一部分人信仰淡化、戒律松弛;有些人道风败坏、结党营私、追名逐利,奢侈享乐乃至腐化堕落;个别寺院的极少数僧人甚至有违法乱纪、刑事犯罪的行为。这种腐败邪恶的风气严重侵蚀着我们佛教的肌体,极大地损害了我们佛教的形象和声誉,如果任其蔓延下去,势必葬送我们佛教的事业。”[①] 由此可以说,经济的快速发展不仅给佛教带来了发展的机遇,同时也带给佛教不容质疑的负面作用。为了防止部分僧人在物质生活极大丰富的情况下,追求奢侈享受从而腐化堕落,赵朴初先生早就提出了“五个建设”[②]。尤其是特别强调要加强佛教僧团的“道风建设”。所谓的道风建设,我认为就是指僧人的思想品德素质教育,这也与我国目前提倡的“素质教育”完全一致。佛教教徒的思想品德教育的加强,也就无形中促进社会的素质教育的发展。





(二)宣传佛教的正信抵制邪教和迷信的蔓延

宣传佛教的正确信仰,打击邪教的发展也是都市佛教一

① 赵朴初会长在 1993 年召开的《中国佛教协会第六届全国佛代表会议上的报告》。

② 五个建设:即信仰建设、道风建设、教制建设、人才建设、组织建设五个方面。

项新的内容和任务。近年来邪教势力的盛行和邪教组织的壮大,与佛教在社会上的宣传力度不够和范围太小有极大的关系。宗教信仰是人类文明进步的象征,也是人们精神生活的一个重要组成部分,引导人们认识和了解正确的信仰和邪教以及迷信的区别,引导人们建立正确的人生观和宇宙观,是当前都市佛教艰巨而长期性的任务。2001 年中央政府宗教工作会议上特别强调:"正确认识我国社会存在的宗教问题,关键是要立足于我国社会主义初级阶段的基本国情,充分认识宗教存在的长期性,以及在复杂的国内外形势下宗教问题所具有的特殊复杂性。"[①] 这就要求我们佛教界贯彻执行好党的宗教政策,维护正常宗教活动的合法利益不受侵害,并严厉批判和打击邪教势力在社会中的蔓延。在寺院中定时定期开办一些佛学讲座、佛学培训班、佛学座谈会等诸如此类的佛教普及常识宣传,使信教群众和不信教群众都能够对正确的宗信仰和邪教组织以及封建迷信有正确的区别,提高信教群众以及普通人对邪教和迷信的认识能力和辨别能力。

纵观历史我们可以清楚地看到,历史上的"三武一宗"[②]法难,其主要原因在于当时佛教僧团内部的道风衰败以及部分僧人的腐化堕落。当然,也有其他原因,但由于经济的膨胀而导致僧人腐化堕落和僧团道风不正有其不可推卸的责任。所以,我们应当以历史为戒,加强都市寺院佛教僧团的道风建设刻不容缓。这也是都市佛教未来发展的前途问题。所以我

---

① 2001 年江泽民在全国宗教工作会议上的讲话。

② 三武一宗:是指北魏太武帝拔跋焘、北周武帝宇文邕、唐武宗李炎、后周世宗柴荣,此三武一宗四次灭佛事件被称为中国佛教史上的"三武一宗"法难。

们搞好都市佛教教育工作已不是一种形式和过程，而应当是落实在实处，并且是全方位的综合性文化素质教育。

（三）都市佛教寺院的“经忏佛事”[1] 管理

经忏佛事是佛教对外开放做弘法事业的一个窗口，也是寺院经济来源的主要基础之一。随着社会经济的发展，都市寺院的部分僧人个人经济水平也逐渐提高。由于过去对于僧团的素质教育抓得不够紧，管理体制不够完善，使得个别僧人出现戒律松散，吃喝玩乐、挥金如土，失去了出家僧人应有的精神面貌和形象。有的僧人甚至出入于歌舞厅、酒吧等娱乐场所，在信教群众中形成了不良影响。所以加强都市寺院的管理体制，严格按照僧人身份的“三大要素”[2] 管理僧团。经忏佛事本来是佛教对信教群众和社会群众传播思想素质教育的方式，可是如果我们把它作为一种经济收入的基础，那就失去“佛事”本有的性质和意义。我们做佛事要把它看作是一种对群众的思想教育来实行，而不能仅仅是为了做佛事而做佛事。应该让人们能够了解做佛事的真实意义和价值，可以在做佛事前作一些讲解或发一些宣传的资料，让人们明白做佛事不单是为了超度死去的人，而更是教育我们活着的人要孝敬父母师长、尊老爱友、保护环境、维护和平的伦理道德思想。

所以我们正确认识“经忏佛事”对推动社会素质教育有决



---

① 经忏佛事：是佛教寺院传统的一种宗教活动，内容非常广泛，有很深刻的思想品德教育。但我们一般人都理解为超度死人的活动。

② 僧人的三大要素：是第六次全国佛代会通过，由国务院宗教事务局颁布的《汉传佛教寺院管理办法》中所制定的，僧人要以“穿僧装、吃素食、独身”三大要素作为僧人形象标准。

定性的积极作用。从而也可以改变人们对“经忏佛理”只是超度死人的片面理解。这样也可以有效地加强和管理寺院的“经忏佛事”活动,使得佛教的这种“经忏佛事”有更大的生命力。从而使人们认识到佛教的“经忏佛事”是一种普及而有效的伦理道德素质教育,由此可以提高人们的思想道德素质,也可以加强社会的道德风尚,为我们国家的素质教育增加新的思想观念,同时也为佛教的“经忏佛事”注入新的意义。使得大乘佛教为社会的精神文明和素质教育添加力量!素质教育是国家教育的根本,同时也是佛教教育的根本。希望本文能够使人们对“经忏佛事”有新的认识,并且能够更好地发扬和利用佛教“经忏佛事”中的这种道德素质教育形式。

三、推进都市佛教的社会效益

自从80年代初以来,中国佛教基本上一直致力于寺院的建设和道场的恢复,到目前为止一些大中城市的佛教寺院建设基本上修建完整。进入21世纪都市佛教应当有新的起点和新的要求,去迎接和适应新的时代步伐,让都市佛教在新的时代形势下“与时俱进”。对于都市佛教来说寺院的修建工程基本上接近尾声,大型的修建寺庙的规划应当告一段落,应当把方向转移到佛教文化教育和社会福利事业方面,主动投入到“人间佛教”的建设中。这样才能增添佛教发展的新的生命力。

(一)推广都市佛教的社会慈善事业

佛教社会慈善事业是佛教利益众生、报四众恩的形式之一，也是佛教发扬“人间佛教”思想的主要内容。在这方面海外佛教团体已经做出了优异的成绩，给我们提供了可以参考的宝贵经验；在国内一些寺庙也已经做到了相当的规模，在社会上赢得了很好的声誉，为“人间佛教”的发展开拓了新的发展方向。但到目前为止，从总体来看还没有形成一定的规模，也没有一个总体的规划来指导，有些地方成了盲目或形式上的“慈善事业”。为了佛教慈善事业的健康发展，我们应当共同形成一整套完善的管理办法和管理体制，有效地有规律实施慈善活动。比如经济体制的合法管理，对所要实施的慈善对象的审核，对慈善救济以后实施工作的效率等问题的复查工作。不要只是为了形式上的某某寺庙为某某单位捐赠多少钱就算完事，而应当再去进一步去审核，真正起到慈善的效果和作用。



（二）推行都市寺院的社会福利事业

佛教社会福利事业是一项新的实现“人间佛教”的内容，在国内目前基本上是空白，如果说有也非纯属佛教福利，只是一些社会人士借用佛教名义形成的私人企业。我这里要说的是指纯属佛教寺院在社会上所创办的佛教经营性质的佛教社会福利事业。比如：佛教服装加工、佛教工艺制造、佛教用品制作、佛教敬老院、佛教饮食业以及佛教其他服务行业等佛教寺院团体企业和公司的创办。这不仅可以为佛教在经营方面获取利润，更加有效地为社会服务，解决和安置社会下岗职工和待业人员，解除国家和社会的压力。同时也为佛教实现“人间佛教”思想开拓新的前途，让佛教与社会更好地联系起来。

就目前来说大中城市大多数寺院的经济实力基本上充足，可以调出部分资金在社会市场和边远城市开办佛教社会福利事业。这样既可以带动边远城市的经济发展，也可以开拓佛教在社会中发展的新局面，更加深入地进一步实现“人间佛教”思想。在国家政策允许的情况下发展佛教社会福利事业，将为都市佛教的“人间佛教”思想开拓更加广泛的空间。这也是与都市佛教“与时俱进”的一种实施和体现，也才能使都市佛教的“人间佛教”精神发挥到实处，在社会市场中赢得更好的声誉。也许佛教社会福利事业将成为都市佛教未来发展的一项新的措施。

（三）推进都市佛教寺院的社会教育事业

佛教的社会教育事业这几年已初见到成效，为了更加广泛和更加有效地发展佛教社会教育事业，我们都市佛教寺院应当有新的规划和新的内容。当前我国的“社会教育”是强国之本，在社会教育中以“素质”教育为根本。而佛教教育的思想主要体现在“素质”教育，所以我们都市佛教要发挥“人间佛教”思想的精神，就应当把握时机积极开展佛教社会教育事业。虽然近几年佛教团体在很多地方已经捐建了不少“希望小学”，但从佛教社会效益方面而言收效并不大。那我们如何做好佛教社会教育这个新的课题？就需提出新的观点和新的要求。过去我们大多数佛教寺院团体捐献款项，建一座较为现代化的教学楼或一所学校，就基本上算完成任务。我想这远远还达不到佛教的社会教育目标，我们还应当更进一步深入再去做一些事后工作。比如定期开展一些佛教寺院举办的社会文化活动、佛教团体慰问团、佛教文化夏令营、佛教文化

交流等佛教文化与社会文化相结合的文化活动，促进佛教社会教育事业的更好实施和全面发展。

另外，我们都市佛教在佛教社会教育方面还可以创造更多新的内容，比如创办佛教幼儿园、佛教社会民办学校、佛教社会函授学校等一系列其他形式的佛教社会教育。还可以开办一些佛教对信教群众的居士学校，增加一般信教群众的社会文化知识和道德修养。帮助国家和社会开办一些科学技术学校，培养社会无业人士增长科学技术和各种工艺技术，在社会上走向新的工作岗位，为社会和国家创造新的财富。也为都市佛教在新时期社会市场经济中开拓新的方向，佛教的发展才会有更好的生命力和新的发展前景。

结束语



自从太虚大师提出“人间佛教”思想以来，佛教各界人士从不同方面进行不同内容的“人生佛教”思想发展。佛教事业的发展也产生不同的变化，为佛教事业适应各个不同时期的发展奠定了基础。近年来海内外佛教团体都在发扬太虚大师的“人生佛教”思想，在很多方面为佛教开拓了新的发展机遇，可是也在不同情况下产生很多不良影响。尤其是佛教世俗化和佛教庸俗化现象日益严重。我们都市佛教发扬“人间佛教”思想，在这方面应当极早防止类似的弊病。这就要求我们对于佛教教育事业真正办好，培养出高素质、高水平、高学历的人才。严格按照《汉传佛教寺院管理办法》管理好僧团，提高佛教僧团的文化素质，实现真正意义上的“人间佛教”思想。

佛教文化篇



由"三武一宗"法难引起的反思

——"佛教与社会主义社会相适应"研讨会论文

唐太宗李世民有三镜喻:"以铜为镜可以正衣冠,以人为镜可以明得失,以史为镜可以知兴替"。唐太宗李世民不仅是中国封建社会的一位贤明君主,同时也是中国古代史上少有的军事家和政治家。他建立了中国古代史上的黄金时代,使中国成为当时世界上经济、文化和宗教的中心。在我们今天的社会发展和历史意义来看,我认为唐太宗的"三镜喻"说得非常好,也非常有历史价值和教育意义。我们学习历史、研究历史,不就是为了能够了解和认识前人的优点与缺点,从中得到启发而改变我们今天的社会现象和生活环境?用佛教优秀的文化思想来引导和熏陶人们;用佛教的真善美来感化人们无知的心灵;用佛教出世的精神去换醒人们沉睡的灵魂!这就是我们今天教内外的大德长老、大善知识、学者和朋友,所要共同讨论的课题。本文从中国古代佛教历史上发生的"三武一宗"法难,而谈谈我们今天的佛教事业如何更好地与社会主义社会相适应,使得佛教文化和思想理论为社会主义的建设添砖加瓦,把我们的社会主义国家建设得更加富强。



一、"三武一宗"法难给佛教造成的后果

北魏太武帝拔跋焘于太平真君七年(446)下令灭佛,时间长达六年之久。太武帝灭佛是中国佛史上的第一次大规模废佛事件,对中国佛教的发展产生了沉重打击。据历史记载:当时太武帝下诏废除所有的佛教寺院,将佛教经典和佛像全部焚烧,沙门不分长幼一律坑埋。由于太子延迟宣布诏书,才能使预先知悉者得以逃走,但在魏境之内者皆全部被杀。如《梁传》卷十一载:"以伪太平七年遂毁灭佛法,分遣军兵烧掠寺舍,统内僧尼悉令罢道,其有窜逸者,皆遣人追捕,得则必枭斩,一境之内无复沙门。"又《魏书》亦云:"诸有佛图、形像及胡经,尽皆击破、焚毁;沙门无少长,悉坑之!"由此可见,魏太武帝采取的毁灭佛教的手段是非常残暴的。

北周武帝宇文邕于建德三年(574)下诏灭佛,时间长达五年之久。周武帝宇文邕废佛事件是南北朝时期的第二次法难,对中国佛教的发展又是一次沉重的打击。据史载:当时北周废佛时将八州的四万余所寺庙没收,充当了帝王贵族的宅第,焚烧经书、拆毁佛像,并令三百余万僧侣还俗为民。《续高僧传》卷二十三载:"数百年来官私佛寺,扫地并尽!融刮圣容,焚烧经典。禹贡八州见成寺庙,出四十千,并赐王公,充为第宅;三方释子,减三百万,皆复为民,还为编户。三宝福财,其赀无数,簿录入官,登即赏费,分散荡尽。"这次废佛虽然只有五年不到的时间,但在思想上、经济上都对佛教的发展生产了很大的影响。

唐武宗李炎于会昌五年(845)下诏灭佛,时隔一年,宣宗即位(847)恢复佛教。会昌法难是三武一宗灭佛事件中最彻底的一次,因为前两次灭佛只限于北方,而南方是南朝统治,佛教受朝廷保护;而这次会昌法难时唐朝统一全国,所以是一次全国性的废佛事件。据史载:会昌五年八月公布"毁佛寺勒僧尼还俗制",拆除寺院四万四千余所,没收良田数千顷,勒令僧尼还俗二十六万五百余人,十五万寺奴改为两税户,诸寺铜钟佛像尽铸钱币。在长安、洛阳两地只设四所寺院,三十名僧人;各州只设一所寺院,分别留僧人二十名、十名、五名不等。会昌法难使隋唐鼎盛的佛教掉入深谷,在中国佛教史上具有深远的历史教育意义。

后周世宗柴荣于显德二年(955)实行废佛,时隔五年之久。这是中国佛教史上三武一宗灭佛的最后一次废佛事件。此次废佛与前三次不同,不是由于佛道之争而是由于国家财政上的困难以及僧团的堕落而致。据史载:周世宗下令所废寺院有三千三百三十余所,免予废除的寺院有二千六百九十余所,登记的僧尼有六万一千二百余人。无敕额的寺院一律废除,禁止僧尼私度,不经父母的许可不能出家。男子凡十五岁以上能背诵经文五百页者,女子凡十三岁以上能背诵经文三百页者,方可剃度出家。禁止私下受戒,凡由祠部发给度牒批准者才能出家受戒。奴婢、坏人、间谍、恶逆、盗贼等不能出家。周世宗的灭佛虽然从不同程度上整治了佛教当时的混乱局面,但对于佛教的发展却受到了严重的打击。



二、"三武一宗"法难的原由

我们通过对"三武一宗"法难进行详细的研究和探讨,对此四次灭佛事件的原因经过综合分析,可以总结成以下五条理由:

(一)由于当时的皇帝都信奉道教,受老庄思想影响较深,喜道而厌佛故排佛

此四次灭佛除周世宗灭佛之外,前三次灭佛都与道教有关,历史上的佛道之争很难从历史角度判断谁是谁非。当道教的思想文化对当时的社会政治、思想文化有巨大影响时,在政治上就取得了主动地位,对佛教无形中产生排斥作用。如《魏书·释老志》记载:"世祖初继位,亦遵太祖、太宗之业,每引高德沙门,与共谈论。……及得寇谦之道,帝以清静无为,有仙化之证,遂信行其术。时司徒崔浩,博学多闻,帝每访以大事。浩奉谦之道,尤不信佛,与帝言,数加非毁,常谓虚诞,为世费害,帝以其辩博,颇信之。"由此本来对于佛教教义并未"深求"的太武帝,一经崔浩的劝说,便由"归宗佛教"而转信道教了。这说明当时的道教文化从某些方面讲可能盛过佛教,才能使上层建筑甚至于皇帝也倾向于道教而排斥佛教。所以我们今天从事于佛教文化教育的工作者以及专业宗教人员,要将佛教文化教育工作做到与社会主义社会相适应,才能使佛教在社会主义社会时期为人类的文明与发展起到更大的促进作用。

(二)由于当时的道士从中挑拨离间贬低佛教，使皇帝相信道士之言而排佛

从历史角度看，佛道之争无论是谁胜，都会给另一方造成巨大的损失和不可估量的后果。如《广弘明集》卷八记载："张宾谲诈罔上，私达其党，以黑释为国忌，以黄老为国祥。帝纳其言，信道轻佛，亲受符箓，躬服衣冠。有前僧卫元嵩，与宾唇齿相扇，惑动帝情，云僧多惰，贪逐财食，不足钦尚。"也就是说当时道士在谣传和蛊惑人心，谣传僧人服装黑色是为国家的忌讳，而道士称黄老是为详瑞。并且道士张宾等在皇帝面前煽动僧侣懒惰懈怠、贪财好食的不良影响，使得朝廷下令废佛。这说明了当时僧团不求上进、零散混乱，给别人以不良影响，才使对方有可乘之机。所以只有僧团团结一致、精进修道造福于社会，才能赢得社会的好评，使佛教文化教育深入人心。



(三)由于当时僧团戒规不严、管理混乱，使得不少僧人饮酒作乐、荒淫无度；有的寺院甚至私藏兵器，对国家和社会造成了严重危害

也就是说当时朝廷灭佛的主要原因之一，是僧团管理不严，僧人不守戒规，吃肉饮酒、荒淫无度。在社会上造成了严重影响，使人们失去了对佛教的那种崇敬与敬仰，而产生了对佛教的厌恶和反感。如《魏书·世祖纪下》记载："会盖反杏城，关中骚动，帝乃西伐，至于长安。先是长安沙门种麦于寺内，御驺牧马于麦中，帝入观马。沙门饮从官酒，从官入其便室，见大有弓矢矛盾。出以奏闻。帝怒曰：'此非沙门所用，当与

盖吴通谋，规害人耳！'命有司徒案诛一寺，阅其财产，大得酿酒具及州郡牧守、富人所寄藏物，盖以万计。又为屈室，与贵室女私行淫乱。帝既忿沙门非法，浩时从行，因进其说。诏诛长安沙门，焚破佛像。"由此可见，佛教僧团的清净对于佛教的发展是多么的重要。要想使佛教与社会主义社会相适应，严格管理僧团、严守戒规是非常重要的关键。只有提高僧人的文化教育和思想道德品质，才能使佛教在社会主义社会建设和人类社会的文明发展中起到重要作用。

（四）由于当时寺院搜刮民财，使得寺院经济膨胀庙产过大，引起朝廷对寺院财产的贪图，而没收庙产和经济收入

也就是说寺院的经济膨胀并非是一件好事，从某种意义上说也可能会给寺院的管理和发展带来不利因素。此四次灭佛事件都与寺院的经济过盛和国家军费紧缺有关，在封建王朝天下莫非王土，尤其在战争年代没收寺院经济成为他们充当军费的首要措施。而封建社会的寺院又大都占有良田和拥有大量经济收入。如《续高僧传·慧胄传》记载："释慧胄，姓王氏，蒲州蒲坂人，……后住京邑清禅寺。……九级浮空，重廓远摄，堂殿院宇，从事圆成，竹树森繁，园圃周绕；水陆庄田，仓廪碾硙，库藏盈满，京师殷有，无过此寺。"另有《天童志》记载：浙江的天童寺，有田一万三千亩。跨三都、五县，有庄三十六所，每年收租三万五千斛；阿育王寺，每年收谷三万斛。这些都说明了当时的寺院在经济上已经非常得庞大，对国家财政和人民的生活来源构成威胁，所以朝廷才用行政手段没收这

些庞大的经济收入。

（五）由于连年战争，国库空虚，为了扩充军费，而没收寺院经济和财产作为战争经费

从历史来看凡是在战争年代，大多数寺院都要受到严重破坏和重大打击。首先是由于一些寺院大都拥有大批资金和财产，因此在战争年代寺院就成了他们的战利品和后勤基地；并且毁坏佛像来铸造钱币和弹药更是不可避免。这样的事件在历史上已经多得数不胜数，应当引起我们今天的佛教徒重视。为了不让佛教的利益再受到破坏，我们应当合理运用十方供养的财物。

三、从“三武一宗”法难引起的反思



我们通过对历史的学习和研究，能够得到许多经验和教训。为了不要使历史重蹈覆辙，我们应当引以为戒。这里仅就“三武一宗”法难的原因和后果，谈谈佛教如何与社会主义社会相适应的几条建议：

（一）国家的强盛与安定决定佛教兴盛衰败的命运

我们凡学过历史的人都会明白战争会给整个社会、国家特别是百姓带来毁灭性的灾难，没有一次战争不死人、不耗费大量的钱财。宗教作为社会的一个组成部分，如果社会动荡不安、国家连年征战、百姓流离失所，宗教何有安身立命之地？因此，只有社会的和平、国家的强盛、百姓的丰衣足食，才能保

障宗教的兴旺鼎盛。同时也只有人们的物质生活和精神文化同步发展,才能促进社会的和平、国家的富强。所以我们今天讲物质文明与精神文明一起抓,不能偏一而废一,两个文明如鸟之两翼缺一不可。在具有中国特色的社会主义国家,佛教的精神文化和思想理论,必须要与社会主义社会相适应,才能将佛教的优秀文化和理论思想,更好地在社会主义国家发挥其应有的作用。

(二)寺院的经济膨胀有时可能会给佛教带来某些副作用

寺院的经济发展从历史角度而言并不是一件好事,在历史上大多数寺院被毁,一般来说都是由于寺院的经济过于庞大,而引起社会和朝廷的垂涎。从而也就引来重大的灾难。这不能不说金钱是腐败和灾难的催化剂。我们今天修建寺院和管理寺院,经济是必不可少的一项管理工程,如何合理运用将会影响佛教的健康发展。

话说回来,从形式上而言金钱的富有并不是坏事,因为经济的富裕可以使佛教事业得到迅速发展。同时也可以为社会福利事业和国家教育事业多做贡献。如果没有经济上的保障,要想为社会做贡献也是心有余而力不足。因此,我们并不是说经济上的富有本身是坏事,而是说如果不能合理的利用这些经济资源,很有可能会由于经济上的富有而引发一些使人们难以预料的事情。俗话说“有钱能上天堂,有钱也能下地狱”,古人说“君子爱财取之有道”,而我们在这里要说的是“君子有财用之有道”,才能体现出物质文明的真实含意,同时也

才能体现出物质文明与精神文明相结合。

(三)佛教的文化素质教育和僧团的严格管理,将成为新时期佛教建设事业的首要任务

从“三武一宗”灭佛和历史上的佛教重大事件而言,佛教僧团的严格管理和僧人的文化素质教育非常重要。虽然“三武一宗”法难有其历史原因和社会背景,但僧团的混乱、僧人的素质低下是造成“法难”不可忽视的重要原因之一。我们今天如果不让历史重演,就一定要把佛教僧人的文化素质教育和思想道德教育抓紧。使得出家僧众清守戒规、严于律己;寺院以丛林管理制度严格管理。只有提高了僧人的文化素质和思想品德,才能使佛教文化社会化乃至于走向世界。

我们的国家“以教育兴国”,佛教也同样应当“以教育兴教”,使佛教的文化教育成为社会主义社会思想教育的一个组成部分,为加强和完善人们的文化教育而做出贡献。佛教教育是佛教事业的根本,如果文化教育落后,那就必定会影响佛教事业的发展。因此,要使佛教与社会主义社会相适应,首先就应当把佛教的文化教育搞好。以佛教的文化教育而带动社会主义事业的发展,为人们的文化思想增加色彩。这就是我们今天讨论佛教如何与社会主义社会相适应的重要意义所在。



(四)邪教的盛行必将导致佛教的毁灭,打击邪教组织是巩固佛教健康发展的必然手段

无论是从历史的角度而言,还是从目前现实情况而言,邪教的盛行必将导致佛教的毁灭。“法轮功组织”就是一个很

典型的例子。无论是任何一个宗教都要在当时的政府允许和保障的情况下,才能合法进行正常的宗教活动。而这些邪教的非法组织都是利用宗教的名义,进行非宗教的破坏活动。而这些邪教的非法宗教活动,直接影响到我们正常的宗教活动,侵犯我们正常的宗教合法权利。我们佛教作为一个合法的宗教组织,理所当然应当责无旁贷地打击和粉碎这些邪教组织,才能保证我们正常的宗教利益。我们佛教应该在这方面做出积极贡献,为社会主义建设创造出和平祥和的社会风气。

(五)由于废佛事件而引起的宗教反弹现象

每次的废佛事件目的都是为了控制和压抑佛教的发展,但却事与愿违,不但没能控制佛教的发展,反而促使了佛教的进一步发展。我们看看历史就可以知道,每次“法难”之后都是大力地、积极扶持和发展佛教,佛教便如雨后春笋般迅速发展起来,甚至于超过“法难”之前的佛教发展状况。我们的社会在进步、文化在发展,宗教作为社会文化和思想文化的一部分,也同样应当不断地完善和发展,才能适应社会文化的发展需要。不应该从片面地压制和毁灭,而应当充分地利用和发展,使得宗教文化为社会主义社会的文明发展带来新的活力。如同“大禹治水”要疏通而不应当堵截,过分的堵截反而会引起更大的洪水泛滥。宗教也是如此,应当很好地利用其优秀文化为人类和社会做贡献,而不应当专意地去压制和控制。因此,从历史的鉴戒而言,在社会主义社会时期宗教文化是人们思想文化不可缺少的部分,而我们佛教界也应当充分利用这种机会发展佛教,使佛教文化促使社会主义社会现代化建

设的发展。

结　论

从以上几个方面我们可以明显地看出，佛教在历史上受到多次的打击和破坏，其原因当然有外在的因素，但也不能排除佛教自身的因素。从“三武一宗”法难的原因而言，佛教内部自身的文化素质教育不够，导致僧团管理混乱、僧人不守戒规，饮酒娱乐无恶不作，在社会上形成不良影响便是重要的原因。因此朝廷不得不利用行政的手段来打击和废除。我们今天在社会主义社会国家，享有宗教信仰自由的权利，佛教受到国家宪法和法律的保护。这点可以充分体现了社会主义社会人民的民主权力。我们应当更好地把佛教文化思想加以完善和改进，使得佛教能够与社会主义社会相适应。佛教是一个主张和平、反对战争的和平宗教，我们作为21世纪的佛教弘法者，就更加应当用佛教“诸恶莫做，众善奉行”的原则，为21世纪社会主义社会的文明建设作出应有的贡献。使佛教能够很好地与社会主义社会相适应。



杭州雷峰塔“佛螺髻发”舍利渊源略考

一、雷峰塔佛螺髻发舍利的发现

根据2001年3月15日《人民日报》和《浙江日报》及中央电视台报道,沉睡近千年的杭州西湖雷峰塔地宫第一次被完全地打开,首先展现在人们的眼前的是一个已经生锈了的大铁函。当“雷峰塔遗址考古队”的专家打开100多公斤重的铁函时,函内有35厘米高的鎏金银质的“金涂塔”,此系阿育王式塔。“塔体呈银色,略带水锈,通高35厘米;方形底座边长12.6厘米,方形塔身边长12厘米。四面饰有佛教题材的浅浮雕,塔身四角有四根山花蕉叶,塔身正中矗立饰有忍冬、连珠纹样的五重相轮。此即是史书中所记载的吴越王钱弘俶模仿古印度阿育王所造的八万四千“宝箧印经塔”之一。根据《咸淳临安志》、《淳祐临安志》、《湖山便览》等重要史料记载:北宋开宝八年(975),吴越王钱弘俶因奉藏佛螺髻发及佛经而修建雷峰塔,并将佛螺髻发入藏塔内地宫,同时还放入了大量的供奉品。这与在雷峰塔遗址出土的残碑上有“佛螺髻发”的

文字记录完全相符。[1]同时还发现了五代吴越国王钱弘俶作的《华严经跋》及南宋乾道至庆元年间重修雷峰塔的《庆元修创记》等重要碑刻。因此，这次雷峰塔遗址的考古发掘，成为由中国考古学会等单位主办的“2001年度中国十大考古新发现”之一。

雷峰塔始建于北宋开宝八年(975)，因为此塔是吴越王钱弘俶为其皇妃黄氏供奉“佛螺髻发”而建，所以旧称“黄妃塔”、“皇妃塔”、“王妃塔”。另外，又因为“西关”当时为吴越国城门，而此塔建在西关附近，初称西关砖塔。据史料记载，该塔原拟建十三层，后因财力不济，只建了七层。北宋末年，塔遭雷击与战乱损坏严重，南宋初修复时改为五层。明嘉靖三十四年(1555)，倭寇入侵杭州，纵火焚塔，塔檐等木结构件被毁，仅剩赭黄色塔芯。到清朝后期，因年久失修，再加上当地百姓盛传塔砖有辟邪作用，盗挖塔砖的人越来越多，塔基开始削弱。1924年9月25日，下午1时40分许，塔芯终因塔砖盗挖过多而轰然倒塌，雷峰塔仅存遗址。[2]



吴越国在五代时有“东南佛国”之称，是同时期我国境内佛教遗迹分布最为集中的地区，雷峰塔就是吴越王崇信佛教的集中体现。雷峰塔下“佛螺髻发舍利”的发现，是继20世纪80年代陕西省扶风县法门寺“佛指舍利”发现后的又一次重

① 《咸淳临安志》卷八十二所录，钱弘俶自撰的造塔记文中说：“敬天修德，人所当行之，矧俶忝嗣丕图，承平兹久；虽未致全盛，可上体祖宗，师仰瞿昙慈氏忍力所沾溉耶？凡于万几之暇，口不辍诵释氏之书，手不停披释氏之典者，盖有深旨焉。诸宫监尊礼佛螺髻发，犹佛生存，不敢私秘宫禁中；恭率宝贝（具）创窣堵波于西湖之浒，以奉安之。”

② 见《浙江日报》，张乐、张银曙，《雷峰塔的神秘身世》。

大发现，由此形成了北京佛牙、西安佛指、杭州佛发之称的三大“释迦牟尼佛真身舍利”。虽然释迦牟尼佛入灭之后留下了无数的舍利供后人参拜，但佛祖的真身舍利毕竟少之又少，是如今世界上人们难得一见的圣物。北京西山八大处灵光寺的“佛牙舍利”，陕西扶风法门寺的“佛指舍利”，是现今全世界人们能够亲眼见到的唯一的佛祖真身舍利，见佛祖真身舍利如见释迦牟尼佛。但遗憾的是“佛螺髻发”舍利被完整地封存在“鎏金涂塔”之内无法打开。[①] 所以，我们今天仍然无法亲眼目睹佛祖真身“螺髻发”舍利的真容，只能从佛教典籍及史料记载来了解关于“佛螺髻发”舍利的真实情况。为了更多的佛教徒及佛教历史研究者，对“佛螺髻发”舍利的渊源有一个比较全面的了解，本文在有限的资料中做了一些略考，以供诸位佛教信徒及佛学研究者参考。

二、佛陀在世时佛发舍利传世的情况

根据《长阿含经》卷四〈游行经〉及《大般涅槃经》等诸经记载：佛陀于拘尸那拉罗城娑罗树林入灭，佛陀的遗体被荼毗（火化）以后，根据经典上记载留有八斛四斗各种舍利。如《大庄严论经》卷十五言：“（佛）入涅槃时，为济众生故，碎身舍利，

---

① 浙江省文物考古所所长曹锦炎称，由于金棺是被完整地焊封在金涂塔塔身内的，出于对文物的保护考虑，考古队将不打算打开金涂塔。他同时还说，这座纯银质的金涂塔不仅工艺精美，而且保存十分完好，在考古发现中十分罕见。

八斛四斗；利益众生，所碎舍利，虽复微小如芥子等。”[①] 有佛经记载当佛灭度 200 年后有转轮圣王统一五印度，造八万四千佛塔分佛舍利于世界各地供奉。[②] 从佛典史料的记载，佛入灭后的舍利大致可分为两种：一种是《法苑珠林》卷四十〈舍利篇〉所记载的有“牙齿发爪之属，顶盖目睛之流。”[③] 即佛陀生前遗留下来的发爪与火烧未尽的残存骨片，包括佛的四颗牙齿、一些发爪、部分顶骨及一截手指骨等；另一种是五色晶莹透体的珠状舍利子。[④] 至于佛陀当时荼毗后的舍利处置，则如《菩萨从兜率天降神母胎说广普经》卷七中所说的“诸天、龙王、人间八王”的三分舍利说。

由此可见，在相关的佛经典籍中有许多记载建塔供奉佛陀发爪舍利的事迹，如《长阿含经》卷四记载：佛陀生前留下佛发造成“发塔”供养：“如来舍利起于八塔，第九瓶塔，第十炭



① 依《大正藏》卷 4，第 0347 页 c。又宋·宗鉴集的《释门正统》亦记载阿难等弟子从灰烬中得到舍利“八斛四斗”。见《卍续藏》第 130 册，第 423 页。

② 据《佛母般泥洹经》卷一〈佛般泥洹后变记〉记载：“我般泥洹后二百岁时，阿育王从八王索八斛四斗舍利，一日中作八万四千佛图（浮屠）”。《大正藏》卷 2，第 0870 页 c。

③ 依《大正藏》卷 53，第 0598 页 b。

④ 如宋·道诚集之《释氏要览》卷下说：“舍利，此物乃是戒定慧、忍行功德熏成也。梵语，设利罗，今讹略称舍利，华言骨身；所以不译者，恐滥凡夫骨身故也。又云驮都，此目不坏义，有二种舍利：一全身，二碎身。碎身有三：一骨舍利白色，二肉舍利红色，三发舍利黑色，惟佛舍利五色，有神变，一切物不能坏焉。”《大正藏》卷 54，第 0309 页 a。

塔,第十一生时发塔。"[①] 在《十诵律》卷五十六则记载:佛在世时,有给孤独长者供奉佛爪发之事:"世尊游行诸国土时,我不见世尊,故甚渴仰,愿赐一物我当供养。佛与爪发言:居士,汝当供养是爪发。"[②] 在《佛本行集经》卷三十二记载:曾有商人向佛陀启请佛发爪供养的事情:"尔时,商主同白佛言:世尊!愿乞我等一物作念,若到本乡,不见世尊,当以彼物作塔礼拜,以表忆念大圣世尊!……尔时,世尊即与诸商人佛身发爪以用作念,而告之言:汝等商主,此之发爪,今持与汝,令汝作念,若见此物,与我无异。"[③] 又《杂宝藏经》卷五云:"频婆娑罗王,已得见谛,数至佛所,礼拜问讯。时宫中妇女,不得日日来到佛边,王以佛发,宫中起塔,宫中之人,经常供养。"[④]

---

① 《大正藏》卷1,第0030页a。在其余佛经中还有多处也记载了有关佛发爪受供奉的事:如《法句譬喻经》卷二〈恶行品〉中说:"昔佛在罗阅祇国,遣一罗汉名曰须漫,持佛发、爪至罽宾南,山中作佛图寺。"《大正藏》卷4,第0590页b。《大庄严论经》卷十五云:"我昔曾闻,阿梨车毗伽国,于彼城门有佛发爪塔。……塔及树井离毗伽城三十里住。"《大正藏》卷4,第0344页c-0345页a。《根本说一切有部窣奈耶药事》卷三说:"尔时世尊,以神变力持佛发爪与邬波斯迦,彼得发爪,便立窣堵波。"《大正藏》卷24,第0014页c。《根本说一切有部尼陀那目得迦》卷六说:"苾刍告曰:云何仁等,坏佛发爪窣堵波耶?答曰:此乃王(憍萨罗国胜光王)教,今于汝何。"《大正藏》卷24,第0439页a。

② 见《大正藏》《大正藏》卷23,第0415页b。另《根本说一切有部尼陀那目得迦》卷九说:"尔时给孤独长者请世尊曰:我于如来发爪窣堵波处欲为庄严,若佛听者我当营造。佛告长者,随意应作。"《大正藏》卷24,第0450页a。

③ 见《大正藏》《大正藏》卷3,第0803页a。

④ 见《杂宝藏经》卷五;《大正藏》卷04,第0473页a。又《撰集百缘经》卷六说:"佛在王舍城迦兰陀竹林,时彼频婆娑罗王,每日三时,将诸官属,往诣佛所,礼觐世尊。于其后时,年渐老大,身体转重,不能日日故往礼拜。时诸官人启白王言,从佛世尊,索于发爪。后宫之中,造立塔寺。香花灯明,而供养之。时王然可,往诣佛所启白,世尊即以发爪,与频婆娑罗王,于其宫内,造立塔寺,悬缯幡盖,香花灯明,日三时供养。"《大正藏》卷04,第0230页a。

在《经律异相》卷六记载:"佛久游诸国,长者须达思恋渴仰,白佛言:愿留少物常得供养。佛与发爪,愿听起塔,佛乃许之。于舍卫国造作栾拱(佛龛),彩画庄严。"[①] 《大智度论》卷三十五说帝释于天宫建有佛出家时剃除须发之发塔:"(佛)出家时,四天王敕使者捧举马足,自四边侍护菩萨,天帝释取发于其天上城东门外立发塔。"[②] 又龙树在《大智度论》卷九中说罽宾国,隶跋陀山寺建佛发爪塔之事:"释迦牟尼佛,在阎浮提中,生在迦毗罗国,多游行东天竺六大城。……又至月氏国西,降女罗刹。佛在彼石窟中一宿,于今佛影犹在。……有时暂飞至罽宾隶跋陀仙人山上,住虚空中降此仙人,仙人言:我乐住此中,愿佛与我佛发、佛爪,起塔供养,塔于今现存。(此山下有离越寺,离越应云:隶跋陀)。"[③] 所以说,在诸佛经中对于建塔供奉佛之发爪有非常多的可考资料,在《佛国记》、《西域记》等也都多有记载该地区供奉佛发舍利之事。



从而可以得出这样的结论,关于佛发舍利传世的情况有六种:一是给孤独长者向佛启请佛所赐的佛发,留为后世起塔供奉;二是有一商主向佛启请佛所赐予的佛发,成为后世供奉的佛发舍利;三是频婆娑罗王向佛启请佛所赐予的佛发,于宫中起塔供奉;四是有须达长者向佛启请佛所赐予的佛发,起塔供奉而传世的佛发舍利;五是隶跋陀仙人向佛启请佛所赐予

---

① 见《大正藏》卷 53,第 0027 页 c。又《释迦谱》卷三说:"佛游行诸国经久不还,须达思恋渴仰,奉见白佛言,愿与我少物,得常供养。佛即与发指甲。白佛言,愿听起塔。佛言听。又白言,听我作窟出伏头作栾拱安栏楯,杂彩色画种种庄严。佛悉听之。"《大正藏》卷 50,第 0066 页 b。

② 见《大正藏》卷 25,第 0315 页 a。

③ 见《大正藏》卷 25,第 0126 页 b。

的佛发,成为仙人所供奉的佛发塔;六是佛出家时所剃的须发,帝释天于天上起塔供奉,即忉利天东城门外所起的佛发塔。因此,有两种是属于天人和仙人供奉,今无从考证;有四种是留在人间的佛发舍利,可以供人们考证。

三、佛灭度后佛发舍利在天竺诸国的传世

关于佛发舍利在古印度的传世情况,在很多的佛教史记中有详细的记载,今依据现有的资料考证在古印度佛灭度后佛发舍利分布的情况非常广泛。如《洛阳伽蓝记》卷五记载:在〈道荣传〉中说:有那迦罗阿国,那竭城中有佛牙、佛发,并作宝函盛之,朝夕供养之事。[①] 又《法苑珠林》卷二十九中说:迦毕试国东南往古王寺有佛发,其颜色为青色形状螺旋右萦,其体长尺余,卷时可有寸许。[②] 此与《大唐西域记》所记载完全相同,其颜色、形状、长短描述的完全相符合。另据《大唐西域记》卷五记载:中印度阿踰陀国,城北四五里殑伽河岸有大伽

---

① 《洛阳伽蓝记》卷五记载:〈道荣传〉云:"那迦罗阿国,有佛顶骨,方圆四寸黄白色,下有孔,受人手指,闪然似仰蜂窠;至耆贺滥寺,有佛袈裟十三条,以尺量之,或短或长;复有佛锡杖,长丈七,以水筒盛之,金箔其上;此杖轻重不定,值有重百人不举,值有轻时二人胜之。那竭城中有佛牙、佛发,并作宝函盛之。朝夕供养。"《大正藏》卷 51, 第 1021 页 c。

② 见《法苑珠林》卷二十九云:"迦卑(毕)试国东南往古王寺,有佛顶骨一片,广二寸余,色黄白发孔分明。至大唐龙朔元年春初,使人王玄策从西国将来,今现宫内供养。又此寺有佛发,青色螺旋右萦,引长尺余,卷可寸许。"《大正藏》卷 53,第 0498 页 a。

蓝,伽蓝西四五里有如来发爪窣堵波遗址。[①] 又《大唐西域记》卷十一记载:西印度阿耆荼国,城南八百余步,在林中有窣堵波(佛塔),是无忧王所建,其窣堵波中有如来发爪,每至斋日多放光明。[②] 另有《续高僧传》卷四记载:羯若鞠阇国(唐言曲女城),是唐玄奘法师曾经留学的地方,王都临殑伽河(即恒河),僧徒盈万,多诸圣迹,是佛行坐处,在此七日说法,有佛牙、发爪等塔。[③] 以上是史料所记载有关"佛发舍利"在古印度分布的一些基本情况。

由此可见,佛灭度后在古印度有关"佛发舍利"的圣迹遍布当时的五印度,《大唐西域记》、《高僧传》、《续高僧传》、《洛阳伽蓝记》、《释迦方志》、《释迦谱》、《法苑珠林》、《西域志》、《出三藏记集》、《大唐大慈恩寺三藏法师传》、《法显传》(佛国记)等,这些佛教史料对此都有详细的记载和对"佛发舍利"的形象描述。这对于我们今天考证有关"佛发舍利"有了很好的参考价值。由于篇幅太长在这里就不去更多地引用来说明。但是关于"佛发舍利"在印度的传世记载,我们已经从这些史



① 见大唐西域记 卷五云:"阿耆陀国(中印度境),周五千余里,国大都城周二十余里。……城北四五里,临殑伽河岸大伽蓝中有窣堵波,高二百余尺,无忧王之所建也。是如来为天人众于此三月说诸妙法。其侧窣堵波,过去四佛坐及经行遗迹之所。伽蓝西四五里有如来发爪窣堵波。"《大正藏》卷51, 第0896页b。

② 见《大唐西域记》卷十一:"阿耆荼国(西印度境),周二千四五百里。此城南八百余步,林中有窣堵波,无忧王之所建也。如来昔日止此,夜寒乃以三衣重覆,至明旦开诸苾刍著复纳衣。此林之中有佛经行之处,又有诸窣堵波鳞次相望,并过去四佛坐处也。其窣堵波中有如来发爪,每至斋日多放光明。"《大正藏》卷51,第0938页b。

③ 见《续高僧传》卷四云:"羯若鞠阇国,唐言曲女城也,王都临殑伽河,即恒河之正名矣。源从北来出大雪山,其土邪正杂敬,僧徒盈万,多诸圣迹。四佛行坐处,七日说法处。佛牙、发爪等塔,精舍千余。"《大正藏》卷50, 第0449页b。

料得到了详细的了解和考证，而这些史料对我们研究“佛发舍利”具有很重要的学术价值。

另外，据相关史料记载“佛发舍利”很早就已经被请到与印度相邻的周边国家供奉，如《法苑珠林》卷三十八记载：罽宾国广崇佛教，其都城内有寺名汉寺。昔日汉使向彼国立浮图，以石构成，高百尺。道俗虔恭异于殊常，寺中有佛顶骨，亦有佛发，色青螺文，以七宝装之盛以金匣。[①] 又在《大唐西域记》卷一〈迦毕试国〉条也说该国有龙王所建之窣堵波，其中供奉有如来发，发色青绀螺旋右萦，引长尺余，卷可半寸。[②] 另外《法苑珠林》卷 37 记载当时佛在世时，就曾经派遣一罗汉名曰须曼，持佛发爪前往罽宾国，南山建造佛塔供奉之事。[③] 在《经律异相》、《法句譬喻经》等也记载佛当时在罗阅祇国时，曾派遣一罗汉名曰须曼，持佛发爪往罽宾南山中作佛图寺供养之事。[④] 在我国南北朝时期，锡兰国王目犍连一世（巴利语 Moggallana 1,459—512）时，有尸罗迦罗（巴利语 Silala）自印度

---

① 见《法苑珠林》卷 38;《大正藏》卷 53,第 0589 页 a。

② 见《大唐西域记》卷一“迦毕试国”条则说该国有龙王所建之窣堵波（塔），其中供奉如来的骨肉舍利一升余；在王城西北的大河南岸有旧王伽蓝（寺院），内供奉如来顶骨一片，面广寸余。又有如来发，发色青绀螺旋右萦，引长尺余，卷可半寸。《大正藏》卷 51，第 0875 页 a。

③ 见《法苑珠林》卷 37 云：“昔佛在世时，遣一罗汉，名曰须曼。持佛发爪至罽宾国南山之中造佛塔，寺中常有五百罗汉，旦夕烧香绕塔礼拜。”《大正藏》卷 53,第 0581 页 b。

④ 见《经律异相》卷 6 云：“佛在罗阅祇国，遣一罗汉名曰须曼。持佛发爪往罽宾南山中作一浮图，寺有五百罗汉常止其中，旦夕烧香绕塔礼拜。”《大正藏》卷 53,第 0028 页 a。又《法句譬喻经》卷二亦云：“昔佛在罗阅祇国，遣一罗汉名曰须曼。持佛发爪至罽宾南山中作佛图寺，五百罗汉常止其中。”《大正藏》卷 04，第 0590 页 b。

携佛发入锡兰(今斯里兰卡)供奉之事。[1] 也有史料说:缅甸仰光大金塔就是于公元前5世纪为珍藏佛发而始建,其历史比仰光更悠久,已经历了2500多年的风雨沧桑。相传当时有缅甸商人科加达普陀兄弟,从印度带回释迦牟尼佛的八根"佛发",献给缅王奥加拉巴,缅王下令在渔村建塔珍藏佛发。据《二十四史》〈梁书〉记载:梁大同五年(539)扶南(今柬埔寨、泰国一带)王跋摩遣使者来梁敬献旃檀瑞像、贝叶经、生犀、象牙等宝物,并言其国有佛发,长一丈二尺。[2] 由此可见,佛发舍利不仅仅存于印度各地,已经被印度周边诸国供奉。从这些历史史料记载可见,"佛发舍利"很早就已经通过各种不同方式传入到东南亚诸国。

四、关于佛发舍利早期在中国传入的情况



"佛发舍利"最早在中国的传入时间,有史料记载应当是从"阿育王塔"在中国的出现开始。相传佛灭度200年后印度有转轮圣王,名阿育王,造八万四千佛舍利塔,派遣使者送往世界各地供奉,在中国境内有史可考者就有十七处,[3] 这其

① 见1987年台湾佛光山出版的《佛教史年表》。

② 见《二十四史》〈梁书〉列传第四十八〈诸夷〉之〈海南诸国 东夷 西北诸戎〉:梁天监十年、十三年,跋摩累遣使贡献。其年死,庶子留跋摩杀其嫡弟自立。十六年,遣使送天竺抱朴奉表贡献。十八年,复遣使送天竺旃檀瑞像、婆罗树叶,并献火齐珠、郁金、苏合等香。普通元年、中大通二年、大同元年,累遣使瑞献方物。五年,复遣使献生犀。又言其国有佛发,长一丈二尺。

③ 见《广弘明集》则说各地共有阿育王塔十七处,《集神州感通录》记载了十九处有阿育王塔,到唐代《法苑珠林》增加到二十一所。

中包括建康(今南京)长干寺“阿育王”塔及鄞县(今宁波)育王山“阿育王塔”两处在内,此两处的阿育王塔被相传是用来专门供奉“佛发舍利”的。另外有两处是分别供奉“佛牙”和“佛指”的舍利塔,此三种舍利被称为“佛祖真身舍利”,也就是释迦牟尼佛涅槃荼毗后的“遗骨”和生前的“遗发”,其余都是用来供奉佛五色舍利和舍利子的“舍利塔”。

关于佛发舍利的发现最早的要数鄞县阿育王塔的“佛发舍利”,其次便是建康长干寺的阿育王塔“佛发舍利”。据有关史料记载,鄞县阿育王塔是西晋晋武帝太康二年(281)发现。鄞县阿育王塔相传最初是晋武帝时期,有西域胡人刘萨河在病重生命垂危当堕地狱时,见观音大士谓曰:可往洛阳、临淄、建康、鄞县、成都五处有阿育王塔,顶礼悔罪。并出家为沙门,可免入地狱,故后来出家名惠达。游访参拜礼塔,一日至鄞县(今宁波)乌石山闻钟声,得舍利宝塔,于此地建刹奉塔(今阿育王山舍利殿)。此在《二十四史》之〈梁史〉中有记载:“有胡人刘沙(萨)河出家名慧(惠)达,游行礼塔,次至丹阳(今江苏镇江),未知塔处,乃登城四望,见长千里有异气色,因就礼拜,果是阿育王塔所,屡放光明。由是定知必有舍利,乃集众就掘之,入一丈,得三石碑,并长六尺。中一碑有铁函,函中有银函,函中又有金函,盛三舍利及爪发各一枚,发长数尺。”[①] 并且《二十四史》还说:“梁武帝大同二年(536),改造会稽鄮县[②](今宁波)塔,开旧塔出舍利,遣光宅寺释敬脱等四僧及舍人孙

---

① 见《二十四史》〈梁·列传〉第四十八〈诸夷〉。又《佛祖统纪》卷第五十三,关於“鄮山舍利”之事。

② “鄮县”即今浙江宁波市,在汉代时名为“鄮县”;到五代时改为“鄞县”。

照暂迎还台，高祖礼拜竟，即送还县，入新塔下，此县塔亦是刘萨河所得也。”在《佛祖统纪》中也记载：“于梁大同二年，敕沙门道佑，往鄮县修阿育王寺，掘地得金合，盛三舍利佛爪佛发，诏建浮图三级。”[①] 由此可知，鄞县当时出现“佛发舍利”是有确切的史料记载，其长短和形状与后来梁武帝在建康（今南京）长干寺阿育王塔所见的完全相符合。

而建康长干寺阿育王塔最早创建为东晋简文帝咸安二年(372)，比鄞县阿育王塔晚近百年。长干寺阿育王塔发现佛发舍利，是于梁武帝大同三年(537)，在重修长干寺阿育王塔时发现。有金函盛三舍利并发爪，其发引可三尺，放则螺旋，梁武帝亲临长干寺设无遮大会并大赦。[②] 此与曾经西晋僧惠达于鄞县时，掘地一丈所得三石匣中的“佛发”舍利相符。在《二十四史》〈梁书〉中记载：“梁大同三年八月，高祖改造阿育王寺塔，出旧塔下舍利及佛爪发，发青绀色，众僧以手伸之，随手长短，放之则旋屈为蠡形。”[③] 此史料记载与《僧伽经》所云：“佛发青而细，犹如藕茎丝。”《佛三昧经》亦云：“我昔在宫沐头，以尺量发，长一丈二尺，放已右旋，还成蠡文。”佛经的说法完全相同。另外，《广弘明集》所记载：“梁大同四年八月，月犯五



① 见《佛祖统纪》卷36；《大正藏》卷49，第0344页a。

② 见《广弘明集》卷十五云：“闰州江宁县故都朱雀门东南古越城东，废长干寺内。昔西晋僧慧达感光，掘之一丈得三石匣，中有金函盛三舍利并发爪，其发引可三尺，放则螺旋。”《大正藏》卷52，第0201页c。另有《佛祖统纪》卷37；《大正藏》卷49，第0351页a。《集神州三宝感通录》卷一；《大正藏》卷52，第0405页c。明文皆有记载。

③ 见《二十四史》〈梁〉列传第四十八〈诸夷〉。另外见《法音》2003年第01期载：桑吉《中泰两国的佛教文化交流》一文所引。

车，老人星见，改造长干寺阿育王塔，出舍利佛发爪。"此虽然在史料记载上时间有差异，但对"佛发舍利"的形状、颜色、长短所描述得基本相同。这是佛发舍利早期在中国境内有史可考的第二次出现。

另外，依可考的史料中记载，关于佛发舍利传入中国的时间大约有三种可能情况：一种是相对来说在史料中记载最多的，是南北朝时期，梁大同五年(539)，梁武帝派遣僧宝云前往扶南国求取"佛发"，即佛发舍利。在《二十四史》〈梁书〉中有记载：梁大同五年，有扶南国王遣使献贡，言其国有佛发，长一丈二尺，诏遣沙门释云宝(宝云)随使往迎之。[①] 另一种是《法苑珠林》记载齐文宣王闻说西方有佛牙、佛发，非常高兴。于建元三年(481)，启请高皇帝(萧道成)派遣外国沙门昙摩多罗，专门制造小型宝帐前往西域迎请佛发舍利。[②] 还有一种是比较早的说法，相传秦始皇时期印度有阿育王造八万四千舍利塔，遣使天人以神通送往世界各地供养。因为，西域僧人惠达所发现的鄮县阿育王塔与建康长干寺阿育王塔，皆在梁武帝派遣使前往国外迎请佛发舍利之前，所以说在此之前中国已经有佛发舍利。这也符合有史料曾记载秦始皇时期，就

---

① 见《二十四史》〈梁〉列传第四十八〈诸夷〉记载：普通元年、中大通二年、大同元年，累遣使瑞献方物。五年，复遣使献生犀。又言其国有佛发，长一丈二尺，诏遣沙门释云宝随使往迎之。另据《佛祖统纪》卷 37;《大正藏》卷 49，第 0351 页 a。台湾佛光山出版《佛教史年表》皆记载为"宝云"。

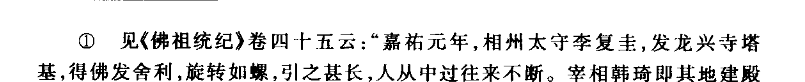
② 见《法苑珠林》卷十二云："齐文宣王，素闻西方有佛牙佛发，喜跃特深。到建元三年，启高皇帝遣外国沙门昙摩多罗，索供养之具以申虔仰。又造小形宝帐拟送西域，既而定留如有所得，俄而先师屆都果获灵瑞，即此宝帐回以供养。"《大正藏》卷 53，第 0380 页 b。

曾有印度神僧来中原地区传法，但由于语言不通，而又返回到印度。相传此时可能就将阿育王所造“佛舍利塔”留在中国，待到后来有人发现是很有可能的。由此推论，佛发舍利的传入很有可能同佛法的传入是相同的途径，有“南传”与“北传”的可能性。

五、吴越王世家与佛发舍利的渊源

据史料记载在中国境内有多处藏有“佛发舍利”，除了前面提到的鄞县（今宁波）阿育王塔及建康（今南京）长干寺阿育王塔之外，据《佛祖统纪》记载：“（宋仁宗）嘉祐元年（105），相州（今河北邢台）太守李复圭，于龙兴寺塔基，得佛发舍利，旋转如螺，引之甚长，人从中过往来不断。”① 但到目前为止，在中国境内发现“佛发舍利”的唯有两处：一者是1969年在陕西省耀县神通寺发现的“佛发舍利”；另一者是2001年在杭州西湖雷峰塔下发现的“佛螺髻发舍利”。而佛舍利有佛“遗体舍利”与“舍利子”两种，遗体舍利即是指佛指、佛牙、佛骨、佛发等遗体部分，而舍利子是指佛遗体荼毗（火化）以后，出现的五色舍利和颗粒状的舍利子。而陕西耀县神通寺发现的佛发舍利，实际上应属于“舍利子”。因为，当时在舍利塔基下的石函中发现的只是“舍利三枚”，而不是像前文所描述的有颜色、有





① 见《佛祖统纪》卷四十五云：“嘉祐元年，相州太守李复圭，发龙兴寺塔基，得佛发舍利，旋转如螺，引之甚长，人从中过往来不断。宰相韩琦即其地建殿藏之。”《大正藏》卷49，第0413页a。

形状、有长短的具体"佛发"。[1]所以，唯有2001年杭州雷峰塔下发现的"佛螺髻发"舍利，才是唯一与古代鄮县阿育王塔和建康长干寺阿育王塔发现的"佛发"舍利完全相符。虽然我们无法打开"涂金塔"看到真正的"佛螺髻发"的形状，但可以通过雷峰塔下同时发现的"残碑"上有"佛螺髻发"的字样来判断。并且《咸淳临安志》、《淳祐临安志》、《湖山便览》等史料皆记载：雷峰塔就是吴越王钱弘俶为奉藏释迦牟尼真身舍利"佛螺髻发"而建，这与史料记载所描述的完全相符，所以说这才是真正唯一发现的"佛螺髻发"真身舍利，与陕西法门寺的佛指、北京灵光寺的佛牙是佛陀的"真身舍利"，成为世界上仅有的最珍贵的佛教圣物。

根据《二十四史》〈新五代史·吴越世家〉与《佛祖统纪》所记载：吴越王钱弘俶，字文德，世代为杭州临安人，是唐僖宗时武肃王钱镠的孙子，文穆王钱元瓘的第九子。后晋开运四年(947)忠献王钱弘佐卒，其弟钱弘俶继位，为忠懿王。忠懿王天性诚厚，夙知敬佛，慕阿育王造八万四千塔，此雷峰塔即是其中之一。[2] 从史料可考证，吴越国前后五代国王皆喜好佛教，武肃王钱镠虽然是武将出身，但一生敬奉佛教，与当时著

---

① 1974年第2期《考古》刊载朱捷元、秦波《陕西长安和耀县发现的波斯萨珊朝银币》一文中说："如1969年在陕西耀县出土的舍利塔基，里面有一石函，函盖上面篆书"大隋皇帝舍利宝塔铭"，根据放在石函内的塔铭，可知这是隋文帝仁寿四年隋文帝在宜州宜县神德寺"奉安舍利"所建的灵塔，石函内还发现有舍利三枚，和其他的供养物品。"

② 《佛祖统纪》卷十云："忠懿王天性诚厚，夙知敬佛，慕阿育王造八万四千塔，金铜精钢冶铸甚工，中藏宝箧印心咒经，亦及八万四千数。布散部内以为填宝镇，镇钱塘诸邑。西湖南北山诸刹相望，皆忠懿王之创立也。"《大正藏》卷49，第0206页c。

名的贯休禅师、文喜禅师、楚南禅师都有深厚交往，前后修建石城山瑞相寺、杭州兴庆寺、钱塘孤山玛瑙院等。于唐僖宗光启三年(887)，邀请文喜住持余杭龙泉寺，并供养楚南禅师。文喜后来于唐昭宗乾宁四年(897)，赐号“无著禅师”。于后梁太祖开平四年(910)，其幼子为僧，敕赐紫衣及“无相大师”之号。这说明吴越王钱镠与当时的这些高僧交往甚深。并且据史料记载：于后梁末帝贞元二年(916)十二月，吴越王钱镠命人迎请明州鄞县阿育王寺佛舍利于杭州宫中供奉之事；于贞元三年(917)一月，吴越王钱镠在城南建立九层舍利塔。在《佛祖统纪》中亦记载：梁末帝，吴越王钱镠遣其弟钱铧，前往鄞县迎接育王山佛舍利，其夜放光明，浙江如昼。[1] 至于忠懿王钱弘俶更加崇信佛教，于后汉隐帝乾祐元年(948)，命天台德韶禅师任国师；乾祐三年(950)，命慧明禅师任资崇院住持，并赐“圆通普照”禅师；于后周世宗显德二年(955)，吴越王钱弘俶模仿阿育王造八万四千座“宝箧印塔”；于宋建隆二年(961)吴越王钱弘俶请延寿禅师住持灵隐寺，次年住持永明(净慈)寺，并赐“永明智觉禅师”；[2] 于宋太祖开宝元年(968)，吴越王钱弘俶建造杭州普门寺，请志逢任住持。



① 见《佛祖统纪》卷53，关于“鄮山舍利”云：“梁末帝，吴越王钱镠遣弟铧，往迎育王山舍利塔，夜放光明，浙江如昼。”《大正藏》卷49，第0461页b。又据1987年台湾佛光山出版《佛教史年表》亦有此记载。

② 见《释氏稽古略》卷3，《大正藏》卷49，第0857页a；《宋高僧传》卷二十八，《大正藏》卷50，第0887页b；《佛祖统纪》卷43云：“吴越王俶请延寿禅师住持永明寺(今杭州净慈寺)师日课一百八事，学者参问，以心为宗以悟为则，日暮往别峰行道念佛，人闻山中天乐声，吴越王感其专至，为作西方庄严殿以成其志。”《大正藏》卷49，第0395页a。

从以上历史史料记载，可以知道，吴越王钱氏家族皆崇信佛教，尤其是吴越王钱弘俶造八万四千“宝箧金塔”供佛舍利，更加体现了当时吴越国的佛教之兴盛，被当时称为“东南佛国”是名副其实。从这些史料记载我们可以推断出雷峰塔下的“佛螺髻发”舍利的渊源不出以下几种理由：第一、从最初“佛发舍利”的发现而言，有鄞县（今宁波）阿育王塔与建康（今南京）长干寺阿育王塔两处，而雷峰塔下发现的应当是鄞县阿育王塔的。因为，今天众所周知宁波阿育王寺供奉的只是一粒“佛舍利”，而不是像史料中所记载的“佛发”真身舍利。并且吴越王钱镠于后梁末年（916）有过派遣其弟钱铧从鄞县迎请佛舍利到杭州供奉之事，但并没有记载其供奉后送回鄞县的史料。第二、从“佛发舍利”迎请传入中国的时间而言，有文宣王闻西方有佛发启请高皇帝派沙门昙摩多罗前往西域迎请佛发；后有梁武帝于大同五年闻扶南国有佛发，派遣沙门宝云随使前往迎请。有史料可考前后共有两次迎请“佛发”，后来于北宋时期在相州（今河北邢台）龙兴寺塔基下发现过“佛发”舍利，旋转如螺，引之甚长，人从中过往来不断。另有武汉大学宫哲兵先生在《吴越之地的舍利文化》一文中说：在隋炀帝在位时（605—617），将长干寺内的佛舍利掘出，安放到洛阳日严寺塔下地宫中。唐高祖武德七年（624），日严寺被废，佛舍利又被移往崇义寺的宝塔下地宫中，而崇义寺内的佛舍利也

在历代政治动乱与战争烟火中不知下落了。[1] 此即说明长干寺佛发舍利后来很有可能传到了北方，所以其传到杭州的可能性很小。并且在《佛祖统纪卷》第五十三卷，“鄮山舍利”中说：“（阿育王）寺东一里有圣井灵鳗，欲出则有二红蟹若前躯者。钱武肃王迎塔至钱塘，梦一菩萨首戴结缦华冠，两掖挟蟹云，是育王圣井灵鳗，来护塔耳。”[2] 此即说明鄞县阿育王塔“佛发舍利”被迎请到钱塘（今杭州）来供奉是很有可能。那现在雷峰塔下发现的“佛螺髻发”舍利，应当就是当时被迎请到钱塘的鄞县阿育王塔“佛发”舍利。第三、建康长干寺和鄞县阿育王寺，在五代时皆在吴越国境内，[3] 但后来此两地的“佛发”舍利皆不知从何而去。而现在雷峰塔下的“佛螺髻发”舍利，与各种史料所记载的完全相同，所以我们可以确定应当就是原长干寺或阿育王寺其中的一处。第四、吴越国被称为“东南佛国”，而吴越国王世代皆崇信佛教，依据史料记载传入中国境内的佛真身舍利，当时佛牙和佛指皆在长江以北的北方地区供奉，而唯有“佛发”在江南地区供奉，由于战乱佛牙和佛



---

① 见《吴越之地的舍利文化》宫哲兵（武汉大学宗教学系）说：隋炀帝在位（605—617 年）时，为求保佑，将长干寺内的佛舍利掘出，安放到洛阳日严寺塔下地宫中。唐高祖武德七年（624 年），日严寺被废，佛舍利又被移往崇义寺的宝塔下地宫中。长干寺的镇寺之宝离吴越而去三晋，长干寺就衰落了，而崇义寺内的佛舍利也在历代政治动乱与战争烟火中不知下落了。

② 见宋赞宁僧统所作《舍利塔传灵鳗传》。

③ 见《吴越之地的舍利文化》宫哲兵（武汉大学宗教学系）说：唐朝佛教学者释道世（？—683 年），曾对中国各地的阿育王塔进行寻访和考证。他编著的《法苑珠林》一书中，列出当时人们所知道的十九座阿育王塔。这十九座阿育王塔，他首举西晋会稽塔，次举东晋金陵长干塔。这两座阿育王塔是中国最古老的，都在吴越之地。

指难以南下传到江南,"佛发"舍利被吴越王请回杭州供奉,也是顺理成章的事实。第五、运用"三位一体"来推理可以证明,依《大唐西域记》记载:印度古王寺有如来发,色青绀螺旋右萦,引长尺余,卷可半寸;又依《二十四史》记载:刘萨河在鄮县发现阿育王塔时,有佛发长数尺,发青绀色,众僧以手伸之,随手长短,放之则旋屈为蠡形;而今雷峰塔下出土石碑有"佛螺髻发"字样。从古印度到南北朝的史料中所描述的"佛发"皆是长数尺,发青色其形螺旋右绕,与今出土的碑文及《咸淳临安志》记载有"螺髻"的字样完全相符。此三处史料对"佛发"的描述是不谋而合,此即说明了今雷峰塔下的"佛螺髻发",就是史料中所记载的"佛发真身"舍利无疑。

虽然本文从以上五点理由推断,但由于本人目前手上的资料有限,不能引更加具体的史料来考证和证实,但从历史的发展过程和现实实际的情况而言,也许这对"佛发"舍利在中国境内的发现和传世,具有一定的参考价值和研究意义。不过还需要更多的史料来考证和证实。本文也只不过是对"佛发"舍利的发现,作一些初步的考证和资料搜集而已。不足之处还很多,还请诸位考古专家和历史学家赐教。

略述佛学与理学之异同

佛学的快速发展对宋明理学的兴起有很大影响，在晚唐时期由于佛教的兴盛一些名儒举起了批判佛教的旗帜。他们力图全面恢复儒家的权威，宋明理学是在特殊的条件影响下由儒学逐渐形成的新的学说。因此，宋明理学也是坚持排斥佛教的论调。他们为了能更加深入与佛教论争，因此大量吸收了佛教思想并以之来排斥佛教。所以宋明理学虽然在形式上排斥佛教思想，但实际上在理论上反而吸取了佛教思想，已经无形中将佛教思想渗入了理学，使理学思想更加佛教化，正由于佛学的深奥玄妙，并且有很强的哲学思想和学术价值，对当时的理学是一个很大的冲击。如顾炎武说："今之所谓理学者，禅学也。"江藩说："宋儒言心性，禅门亦言心性，其言相似，易于混同，儒者亦不自知而流入于彼法矣！"虽然宋明理学的先驱者皆以排佛倡儒为宗旨，但不知非但没有摧毁佛教反而融入于佛学，甚至还大力倡导了佛学。近代儒学家周予同说："宋明理学之徒或仅因佛而释儒，或直援而入儒，其对于佛学之取舍与多寡虽不同，而其受佛学之刺激与影响则初无二致。"由此可见，宋明理学是佛学的派生，二者有相同之处明显



可见。

一、理学排佛的原因所在

理学是中国传统儒学的衍生产物,继承并发扬了儒家思想和理论,同时也继承了排斥佛教的传统家规。如江藩说:"儒者辟佛,其来久矣,至宋儒辟之尤力。"历代儒家排佛最强烈者,前有韩愈、欧阳修,后有程颐、朱熹、王阳明等人。这些都是理学家所视为泰山北斗、出类拔萃的人物,但其受佛教影响非常之深。如开排佛为先道者韩愈,著有《原道论》、《谏佛骨表》与《孟尚书》等论文大力贬斥佛教。但内容多肤浅空虚,用儒家的理论观念攻击佛教,只抓到了一些枝末而未触及佛学的根本,实在不足为论。其友柳宗元亦以"退之之所罪者,唯迹也,是知石而不知韫玉也"。其学生李翱亦愤慨于佛教有"不以为我是"之言贬低佛法。宋初继韩愈排佛的欧阳修,其人排佛不减韩愈,宋明理学继承了前人的思想观念。如程颐、朱熹、陆象山、王阳明等人虽受佛教影响颇深,但仍然立志在排佛。综其主要原因不出以下四点:一是门户之见,儒家之学者重于门户之见,有入主出奴的思想。以正统自居,排斥他家;二是偏于主观,儒家思想主张入世,而佛教主张出世,故以主观思想观念排斥佛教;三是不知而作,儒家思想虽受佛教影响,但只知其表,而不知其内三藏十二部之理;四是自大,儒家视佛教为"异端之学,西方之教"。因此,儒家排佛只是名义,其实他们的思想无不汇入佛教之理论。

二、程朱理学与佛学

宋明理学以程、朱与阳明为代表，但无不受佛教之影响。即所谓："假佛释之似，以乱孔孟之实者。"今先就二程与朱熹而言，二程在修养方法上都主张"敬"的思想。虽然在关于"敬"的问题上程颢与程颐的看法有所不同，但都是要求身形严肃、整齐，在感情思想上要求约束自己。整齐、严肃是指在主张"敬"上不仅要克制内心的种种欲念，同时要注意约束自己的外在举止和形象。衣冠要端正，表情要恭敬。视听举止要一一合乎规范，要时时刻刻谨慎，从容貌举止上检查自己。程颐说："非礼勿视、听、言、动，邪斯闲矣！"程颐认为经过这长久的修养成为习惯，内心的邪念就会逐渐减少，道德原则自然成为意识、情感的主导，这样就能成为圣人。而朱熹说："敬不是万事休置之谓，只是随事专一谨畏，不放逸耳。"又"敬只是常惺惺法，所谓静中有个觉处。"虽然说"静"是佛教修行的主要思想，但理学中程颢提出了动亦定、静亦定的修养方法。他们认为主敬自然带来内心的平静和无纷扰。因此虽主"敬"但不同于禅宗的静坐，可是程颐认为"敬"可以防邪存诚，也可以去恶从善。若从此层意义来看，理学仍然属于佛教的"静坐"。



另外程朱理学的主要思想是"理气论"。伊川哲学思想的中心是"理气二元论"，他把理与气当作宇宙万物的根源，认为万物的形体是从阴阳二气产生，而万物的本性就是"理"。这样"理"只是一个属性范畴而不是实本范畴。虽然伊川主张理与气不是同一体性，但理离不开气，气亦离不开理。他说："有

理则有气，有气则有理。”说明理气是相即统一的。因此虽然主张理气二元论，但又认为理气二元不可分离，反而相辅相成。而朱熹则主张“理一分殊”。他说：“盖合而言之，万物统体一太极；分而言之，一物各一太极也。”朱熹认为把天地万物作为一个总体来看，其中一个太极是这整个宇宙的本体。本来太极是一，而就每一事物来看，每一事物都禀受了这个宇宙本体的太极作为自己的太极是相同的。所以事物的理性虽然禀自太极而来，却不是分有了太极的一部分，而是事物中充满的理性也就是该事物自身具有的太极，这叫“理一”。一物各具一太极就是“分殊”。因此，朱熹说：“本只是一太极，而万物各有禀受又各自全具一太极尔。如月在天只一个而已，乃散在江湖则随处而见，不可谓月已分也。”如此看来，程朱理学的这种“理与气”的思想虽然由“阴阳之道”而生，但很明显是受了佛教华严宗和禅宗的思想影响。如《华严法界观门》云：“能遍之理，性无分限，所遍之事，分位差别。一一事中，理皆全遍，非是分遍。”禅宗玄觉禅师曰：“一性圆通一切性，一法遍合一切法。一月普现一切水，一切水一月摄。”由此可说明程朱理学与华严之“一即一切，一切即一”以及和禅宗的“月印百川”的思想是完全相同的，可见理学受佛学的影响之深。

三、陆九渊的理学与佛学

陆九渊是与朱熹同时代的代表南宋理学的另一派思想，他少年时便不满于程颐的言论，他说：“宇宙是吾心，吾心即宇宙。”陆九渊认为任何人都有先知的道德理性，他称之为“本

心”。由于此“本心”是每个人先天具有的，所以是不虑而知、不学而能之“良心”。陆九渊反对朱熹的“理一分殊”，而提出“心即是理”的主张。他说：“此心此理，我固有之，所谓万物皆备于我，昔之圣贤先得我心之所同然者耳。”他在《与李宰》书中说：“天之所以与我者，即此心也，人皆有是心，心皆具是理，心即理也，所贵乎学者，为其欲穷此理，尽此心也。”陆九渊认为不同时代每个人具有的本心无例外地是相同的，即人同此心，心同此理。他说：“理乃天下之公理，心乃天下之公心，圣贤所以为圣贤者，不容私而已。”又“心只是一个心。某之心吾友之心，上而千百载圣贤之心，下而千百载复有一圣贤，其心亦只如此，心之体甚大。”又“盖心，一心也，理，一理也，至当归一，精义无二，此心此理实不容有二。”在他看来古往今来的人的心共同构成了一个心，这个心亦即是宇宙实体的体现。陆九渊的这种“心即理”的理论明显是来自于禅宗的“心即是佛”的论点。佛教主张一切众生皆有“佛性”，万物之“自性”无有差别，此“自性”“佛性”被理学所借用解释为“本心”。此“本心”即是佛教的“自性”，也就是所谓的“理”。



四、王阳明的理学与佛学

明代王阳明的理学是在陆九渊的“心即是理”的思想上提出的“心学”学说思想。王阳明说：“诸君要识得我立言宗旨，我如今说个心即是理。”他认为“心外无物，心外无事。心外无理，心外无义，心外无善。”即是说一切法皆存之于“心”。心外无法的这种思想完全是佛教的“万法唯心，心外无境”的思想，

从而王阳明说:"理也者,心之条理也。是理也,发之于亲为孝,发之于君则为忠,发之于朋友则为信。千变万化至不同穷竭,而莫不发于吾之心。"他的这种"一心作"的思想与佛学的"心即是佛、是心是佛、是心作佛、心佛众生三无差别"的说法是完全一致的。由此可见,王阳明之学说皆取之于佛学而倡导儒学,并且王阳明还提出了"知行合一"的学说。他说:"知是行之始,行是知之成。若会得时,只说一个知,已自有行在。只说一个行,已自有知在。"这种说法不同于传统儒学思想,宋儒认为知与行不仅有知识与实践的区别,并且是两种不同的行为,知是求知,行是躬行。在王阳明看来"真知即所以为行,不行不足谓知"。所以他认为"未有知而不能行者,知而不行只是未知"。这种"知行合一"的思想也出自于佛教的"止观"理论。止观"止而不观则怠,观而不止则狂"就是此意。要止观双运才能见自性理。王阳明打破了故有的传统儒家思想而结合佛教思想传播儒学。可见他对佛学的认识和理解之精通。

五、禅学对理学的影响

禅宗盛行于晚唐之后宋明时期,正与宋明理学为同时代。会昌法难之后,佛教经典受到了严重损坏,唯有禅宗主张"不立文字,教外别传,以心传心,心心相应"的思想,从而在宋明时期非常盛行,当时的文学家和理学家纷纷投奔于禅宗门下。可见禅宗对理学与文学上的影响非同一般。从形式上看历来儒家与佛教是对立,尤其宋明理学更是佛教的克星,他们不仅

从外在形式上批评佛教,更加从佛教的理论上去深入研究,试图从根本上排斥佛教。如二程出入佛门几十年,而后返求六经而得之,所以说二程的根本学说还是佛教理论。在宋明之前有韩愈、李翱等皆排佛,最终都投归于禅宗门下静心习禅,成为虔诚的佛教徒。二程、朱熹、陆象山、王阳明等虽不自称佛门中人,那只是为了门户之见,名义上贬佛扬儒。实际其学说和思想完全融人禅宗思想,可以说是尽人皆知的事实。

宋明理学的主要思想是对"理"、"气"的议论学说,对于"理"、"气"的最早学说应该是禅宗的初祖达摩的《四行二入》里面的"理入和行入"。佛教禅宗主张静坐就是调身调息静思之意。由此可见"理学"之理论是来自于佛教禅宗,程伊川主要主张"敬",但他见僧人威仪整齐、内外肃静、一起一坐、并契清规,叹曰:"三代礼乐尽在其中。"说明伊川对佛教的认识非同一般。其后朱熹的"理一分殊"也好,还是王阳明的"心即理"也好,都取自于禅宗的公案。可以说宋明理学与佛学之间的关系是既对立又统一。从理论本质看理学与佛学是相同的,若从二者之立场看是敌对的,正因为这种矛盾的条件才产生了一个特殊的学说——"理学"。



略述佛学与玄学之异同

在中国魏晋时期学术界出现了一股崇尚老庄思想的时潮，在哲学上把这一时潮称为“玄学”，也就是所谓的“清谈”。清谈者就是谈论玄道、剖析妙理，也叫“清言”或“玄言”。所谓“玄学”者是指一种深远莫测的学问。在《老子》里云：“玄之又玄，众妙之门。”名为“玄”者，王弼解释说：“玄，谓之深也。”如果从佛教理论讲，“玄”者不仅有深远之义，而且还有一层“妙”之境界。比如华严宗有“十玄门”，《法华经》有“谈玄说妙”之称。因此玄学与佛学既有本质的差别，但又有相互的影响之处。“玄学”主要以《老子》、《庄子》、《周易》三玄为根本，从思想理论上说当时的“玄学”可分为两大派：一是以何晏、王弼为代表的玄学“贵无派”；一是以郭象、向秀为代表的玄学“崇有派”。其实另外还有一派是在何晏和郭象中间的“竹林七贤”主张“自然无为”。因此从当时所流行的玄学的思想体系看，主要有此三种主张。

一、玄学之“无”与佛学之“空”

以何晏、王弼为代表的贵无派主张“以无为本,以无为体,以无为末,以无为用”。也就是说他们认为“无”是世界的本质,“有”为各种具体存在的事物,是本体“无”的表现。在何晏看来“无”为万物之本,“有”必须依赖“无”而存在,万事万物种种现象都是不能独立存在的,它们必须依据一个根本的东西而存在,这个根本的东西必须是超越“有”之上的“无”。所以他说:“有为之有,恃无以生,事而为事,由无而成。”并且何晏认为“道”是绝对的“无”,所以“道”也是不能称誉的、没有名称的。而王弼虽然也是以“无”为本的客观哲学,但与何晏有所不同,王弼主张世间的本体是“无”,而现象界的具体事物是“有”。“有”是末、“无”是本,“有”依赖于“无”而存在。认为世界的本体是无,“有”只是“无”表现在外形的现象与作用。因而王弼说:“天下之物,皆以有为生,有之所始,以无为本。将欲舍有,必反归于无也。”他把有与无的关系当作为用与体的关系而不可分割。因此,何、王的玄学思想主导是主张“以无为本”。“无”才是世界万物存在的本体。

在魏晋玄学盛行的同时,佛教也相应地盛行“般若”。佛教的般若学是以“空”为本,但此“空”非玄学之“无”,般若之“空”不是说物质的现象是空,而是说事物的本质自性是空。这种“空”不可说是有,也不可说是无,此“空”是否定了事物有个固定不变的体。说明了一切事物皆是生灭变化、互相转化。从这种生灭变化不止的本性上说是“空”。此“空”也是不存在



的,如《中论·破空品》就是破此自性空的“空”。只有离有、无、亦有亦无、非有非无之四句,绝非非有非非无之百非,达到言语道断、心行处灭的“不二”之法,才是真正的般若之“空”。因此般若之“空”不是虚无之空,而是一种能破有无之见的“中道智”,即佛性。但在魏晋时期般若学受玄学很大影响,如道安的“本无宗”与支道林的“即色宗”实际上就是受何、王的“以无为体”的玄学思想。如吉藏大师在《中论疏》中说道安本无义者:“本无者,未有色法,先有于无,故从无出有,即无在有先,有在无后,故称本无。”支道林的即色义者:“色不自色,不自有色,即色是空。”无论是道安的“本无义”还是支道林的“即色义”都是主张以“无”为本。这种用“格义”解释佛学“般若”之空的思想完全是受玄学的影响。因此僧叡说:“自慧风东扇,法言流咏以来,虽曰讲肄,格义迂而乖本,六家偏而不即。”所以说六家七宗所释般若之空皆非正统之般若思想,而是中国玄学化的般若空。由此可见,佛教受玄学的影响之大。

二、玄学的相即与佛学的不二

玄学和佛学一样主要对“有无”问题进行细致的讨论。由于佛教对玄学的影响,使玄学贵无派的思想发生了改变。他们将“有无”进一步解释为统一、不二、相即等,从而使玄学与佛学在思维上有了联系。首先是庄子从肯定世界万物的变化无常、运动不居的特殊性去切入世界的“始终”问题。庄子认为世界是“无穷无止”。如《齐物论》曰:“有始也者,有未始有始也者,有未始有夫未始有始也者。”意思是说如果设想宇宙

有一个“开始”，那么必定还有一个未曾开始的“开始”，而且更加还有一个未曾开始于“未曾开始”的“开始”。由此可见“始”的问题永远不能穷尽。因此庄子说：“无古无今，无始无终。”这里所说的无始无终就是“相即”。对于“有无”庄子在《齐物论》中亦说：“有有也者，有无也者，有未始有无也者，有未始有夫未始有无无也者，俄而有无矣，而未知有无之果孰有孰无也。”意思说宇宙最初形态有它的“有”、有它的“无”。更有未曾有无的“无”，更有未曾有那“未曾有无”的“无”。忽然间发生了“有”、“无”，然而不知道这个“有”“无”果真是“有”、果真是“无”。这就是庄子的“即有即无”的思想。这种无始无终、即有即无实际上就是后来郭象的“独化论”。否定了贵无派的“本无论”，他说：“玄冥者，所以名无而非无也。”

玄学的这种“相即”论很相似于佛教的“非有非无”中道观。可见玄学受佛教的影响之深。玄学本来是承老庄的“虚无”思想而来，而“非有非无、即有即无”是佛教的“相即”义。如《般若经》云：“色即是空，空即是色；色不异空，空不异色。”这种“色空不二”的思想是佛教的般若中道实相观，从“色法”的本性上去认识事物的存在现象。而玄学之“相即”是从事物的存在现象上去论事物的有无。二者从名相上似有相似之处，但论本质却有根本之不同。玄学只得其相而不得其义。



三、玄学“以无为本”与佛学“万法唯识”

魏晋玄学的主要思想是继承了先秦道家的自然哲学。道家认为宇宙万有最初的“道”就是“无”，老子认为“天人万物生

于有，有生于无”。在万物的本体论上“道”与“无”是一致的，后来的玄学家们便理直气壮地强调天地万物“以无为本”。如何晏说：“天地万物，皆以无为本。有之为有，恃无以生。事而为事，由无而成。”由此可见在魏晋玄学的阵营中“以无为本”便是他们认为创造宇宙万物的根本理论。这就是玄学“本体论”的思想。

如果在佛学的角度看，则认为“万法唯识”所造。如《华严经》云：“若人欲了知，三世一切佛，应观法界性，一切唯心造。”可见佛教的本体论是主张万法皆出自众生的自心所现。佛教所说的“唯心”所造，不是说山河大地一切万物由人的“心”创造出来的，而是说山河大地是“心”外之法，而此“心”外之法是因缘所生，是生灭无常的，没有一个常住不变的法实体存在。以此“唯识”而破除众生的执法实有，破除众生的这种愚痴之见。并不是像玄学所言，万法的本体就是“心”。其实“心”亦是因缘所生之法，既是生灭法即是无常法。无常法即不能作万法之本。在佛学中无论是有宗的“唯识”也好，还是禅宗的“唯心”也好，都是引导众生悟人佛之知见，体悟诸法的本性是“空”。而玄学之“以无为本”从表面看似乎与佛教的“唯识所生”有相通之处。但从体悟诸法的本性上更深一层的角度思考，才会认识到二者有全然不同之处。

四、玄学自然论与佛学自性清净

在魏晋玄学的发展过程中有一段“竹林”时期，以阮籍与嵇康等“竹林七贤”为代表，他们继承了道家“自然无为”的思

想，并且进一步提出了“越名教而任自然”的主张。如阮籍说：“夫乐者，天地之体，万物之性也。合其体，得其性则和，失其法则乖。昔者圣人之作乐也，将以顺天地之体，成万物之性也。”这就是说他认为乐来源于自然界，所以圣人作乐必须顺天地万物之性。而嵇康认为人的本性“好安而恶危，好逸而恶劳”。向往那种不逼、不扰的自然生活，因此他提出“超名教而任自然”的主张。他认为只有任心之自然而行，才能做到“值心而言，言无不是，触情而行，事无不吉”。总之，阮籍、嵇康是代表玄学的“自然论”者。他们所主张的“超名教任自然”的思想是一种不受任何言行和思想的约束，达到“顺其自然”的境界。

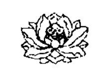
这种在佛教看来既不完整又不成熟的为所欲为的思想，如果不仔细体察的话很有可能认为它与禅宗的“不立文字、教外别传”的思想以及一些不受限制而任性洒脱的风格相似。其实读过佛经的人或对佛学有所研究的人会看出二者有本质的不同。佛教讲“制心”即是说制止自己心猿意马的散乱心和妄心，返归于本来的清净自性。因此，佛教的诵经、念佛、礼拜、禅定等修行方法，目的都在于摄心于一处，名为“静虑”。佛教的各种修行方法和佛教的理论并没有主张放任于自然。至于禅师们的一些“狂禅”现象，那只是体悟到了佛法的真谛后而现于形的一种现象而已，所以认为玄学的“自然无为”就是佛教的“禅境”是错误的见解。佛教的自性清净是指诸法的本性，此本性是毕竟空寂，不能以任何言行相状来表示。而自然论是生活现象，是世间有漏之法，有漏法者是非清净法。因此，佛教的自性清净不是玄学的自然论。



无论从各种角度来看，当时的佛教在不同层面受到玄学的影响是无可非议的。同时玄学也在更大程度上受到了佛教的影响，并且吸收了佛教理论来完善老庄思想，形成了当时的“玄学”，成为中国哲学史上的一个里程碑。

略述佛教与儒学之异同

佛教和儒教都产生于两千多年前，在人类历史上都推动了社会和文化发展。儒佛二教并兴于亚洲大陆的东西两方。佛教东来之后，开始与中国的儒学相接触，最初时佛教为了能在异国他乡有立足之地，争取与儒学相融洽，吸取儒家的精华之处。但儒家却为了使佛教能放弃桑梓退回天竺，全力拒之，排斥佛教。可是由于佛教文化思想的冲击，儒家也逐渐接受了佛教，从而使佛教在中国传统哲学史上与道教三足鼎立，成为中国传统文化的主导部分之一。最早将儒佛二家相融合的是后汉牟融作的《理惑论》。后来有三国时代僧人康僧会以佛教思想调和两教。直到宋明理学的出现，佛儒仍然在相合、相对中不断改变和斗争。究竟谁胜谁负，在历史上尚无定论，实际上两家的思想都有相同之处，只是在认识和理论上有不同的主张和分歧。本文将逐次以有关的理论和主张来说明两家的相同和差别之处。



一、从佛教思想理论谈儒家的伦理道德

首先从孔子的理论思想看，孔子重在“仁”与“礼”，儒家将孔子所主张的仁、义、礼、知、信称为五常。如果从佛教角度看，孔子的“仁”者仁慈、慈而不杀；“义”者忠义，即忠而不盗；“礼”者礼仪，即礼而不乱；“信”者诚信，即诚而不虚；“知”者智也，即智而不迷。此五常其实就是佛教的“五戒”，仁者不杀、义者不盗、礼者不淫、信者不妄语、智者不饮酒(因为在佛教讲酒能使人迷失智慧)。但一般解释孔子的“仁”就是爱人，也有解释为博爱。说明对于“仁”的解释没有一个标准的答案，只是因人而异。如在《论语》中颜回问“仁”，子曰：“克己复礼为仁。”曾子问“仁”，子曰：“吾道一以贯之。”仲弓问“仁”，子曰：“己所不欲勿施于人。”又有人问“仁”，子曰：“己欲达而达人，己欲立而立人。”所以说关于“仁”的含义只是因人而解，并没有认识到“仁”的本义是什么。如同佛教的禅意只能意会不可言传，如人饮水冷暖自知。因此说孔子所说的“仁”实际上就是爱的本质，耶稣所谓的“博爱”、释迦所谓的“慈悲”。此三者虽然名相不相同，但都属于“情”的方面。从理论上讲在这点上佛教与儒家是有共同之处的。但若要从本质上讲，佛教主张慈悲平等的爱，而儒家所讲的仁爱是有差别的爱，只对人而言，而佛教是讲一切众生平等。因此佛教的慈悲更加广泛，可以说包括了儒家的“仁”。

若讲到“礼”，儒家的“礼”完全是为仁而服务的，所以孔子说“克己复礼为之仁”。克是克服，礼是约束自己的意思，即制

止、礼仪。就是说克服自己的妄念，完全走上正确的思想轨道，然后那个“礼”的境界才能叫做是真正的“仁”。若依佛教观点看，“克”就是佛教的“止观”，“礼”就是佛教的“戒律”。即用止观的方法来护持自己的戒体不要毁犯，用清净的心理观念来完成修道。但儒家的“礼”只是对自己的品德而言，而佛教的“戒”则不仅约束自己，而且要自度度他，比起儒家更加广泛一些。所以说儒家的道德伦理观念只是佛教的有情世间的一部分。其余“三项”也无非只讲到了对人类有情的约束，其实在佛教的“五戒”里面完全已经包括。

二、佛教与儒学对善恶因果论的不同

自古以来对人性善恶的理论众说不一。儒家既然重在人类，当然对人性的善恶更加重视。孟子和荀子代表了儒家对人性善恶的两种不同主张。孟子主张“性善论”，认为人性本善，“恶”者是后天之影响，因此孟子注重于后天的教育。而荀子则主张“性恶论”，认为人性本来是恶，只有通过后天的教育才能学好。因此荀子也主张后天的教育。主张“性善”者则认为人生下来本来是善良的，如同白纸没有被写字一样，是纯洁无染的，由于后天的环境影响人逐渐有了贪欲的观念。而主张“性恶”者则认为人生下来就有贪欲，如小孩吃奶决不允许别人侵犯，动物也是如此。说明人的本性是恶，只有后天的教育才能改变。因此荀子要求人们积善修德。而佛教则主张“本性无记”，佛教把一切法分为善、恶、无记三种，认为一切法本来不存在有善或恶的观念。因为一切法本性空寂，既然是



"空"则无分别,但由于心、色二法的缘起而有善恶分别。如人本来没有善与恶,由于后天的环境才变成为好人或坏人。因此佛教也主张后天的教育,但同时也不忽略内因。所以佛教讲"因缘"或"缘起"的思想。修行就是修内心而不是修外身,身为四大所成,本性非善非恶,只因业力所感,无明烦恼所惑,才会有人性的善恶区别。

佛教讲一切法皆不出"因果理论",每个人的本性都是清净。因为无始以来的无明烦恼和无量劫的业力所感而有众生。佛教是从过去无量劫的因果讲;而儒家则只讲现在,没有过去未来之说。如孔子说:"未知人,焉知鬼。"就是说还不知道人是怎么来的,哪里还能知道有鬼的事。正因为儒家没有三世因果的观念,所以有人性善恶的争论。如果在佛教理论的观点来看,只是凡夫之见,非圣人之智。"佛"为大觉圣人,当然从根本理论上要超越儒家之凡夫之见,因此佛教的因果论更加彻底说明了世出世间的一切因果规律。

三、佛教的中道与儒家的中庸

"中庸"者中正平易,在儒家看来那些高深玄幽的理论不适合于人们的实行,因此孔子的学说是比较平易近人、永久可行,所以称为"中庸"。《中庸》以"诚"为核心,认为"诚"是天地之本性,是天地万物赖以生存的根本。故曰:"诚者物之终始,不诚者无物。"正因为有"诚"才是万物有始有终,若无"诚"则没有万物之存在。所谓"诚"者性也,即万物的本性。如《中庸》云:"天命之谓性,率性之谓道。"意思是说"性"是指天所命

于人的东西，也就是“天赋”。而“率性”是遵从于天赋，就是为人之道。这样“天道即人道，人道即天道”，这种道名为“诚”。子思曰：“诚之者天之道也，诚之者人之道也。”所以儒家的中庸之道就是“天人合一，物我一体”。从这种意义而言，“中庸”之道只是在谈物之现象，而非物之本质。因为所谓的“诚”仍然是有法，按照佛教理论，凡是“有”者皆是生灭之法，有生灭则非物之本性。事物的本性是言语道断、心行处灭，所以佛教的“中道”是离四句绝百非，离言绝相的境界，非用有与无所能表达的。佛教的“中道”才是事物的本质，因为一切法皆是因缘所生，所见所闻皆是事物的现象，而不是事物的本质。因此“中道”所表示的为万法的自性。从言语事相上看，“中庸”与“中道”皆是中正之意，似乎二者是相同的，可实际上“中庸”之道仍然在有个“中”可言上，而“中道”之中是否定事物有不变的体，一切法皆在刹那生灭变化。因此，“中庸”仍在世俗之见上，而“中道”则是超越世间之法。



四、佛教与儒家对人生观与世界观之差异

佛教与儒教的根本不同之处在于最终的目的不同。佛教的修行目的在于出三界、断烦恼、了生死。而儒家的最终目的在于修身养性、齐家治国平天下。一个是以出世的精神做入世的事业，而另一个是用入世的思想做凡夫的事业。佛教认为众生有苦恼，都是因为“贪瞋痴”三种烦恼而有，称为“三毒”。如同三种毒药能毒害众生的慧命。所以若要断除内心的烦恼和精神上的痛苦，就首先要对治这三种烦恼，对治这三

种烦恼的唯一办法就是修道。所谓的修道就是对治自己的贪、瞋、痴三种烦恼。“贪心”以布施对治;“瞋心”以慈悲对治;“痴心”以智慧观对治。所以佛教主张清心寡欲,知足常乐,认为一切法皆是因缘所成,富贵如过眼云烟,刹那即失,不可贪著。一切众生皆是自己父母兄弟姐妹,应起慈悲之心,引导众生超越世间,不要以世俗之见而迷惑人们的本性,要人们对世间的荣华富贵、财色名利放弃,不要贪恋。所以佛陀放弃了尊贵的荣华和至高无上的王位而出家修道,教诫弟子亦应如此而行。因此佛教僧人出家要剃发表示断除一切烦恼,身著纳衣表示不著富贵。佛教认为这样约束自己的行为和思想观念,久而久之自然身心清净。但在儒家看来,佛教徒出家是脱离父母、遗蔑帝王、损六亲舍礼教,是为不忠不孝,他们认为修身、齐家乃是治国平天下的基础。因此二者有很大的区别。但在“为人”上却是相同的,儒家主张入世先做人,而佛教也讲成佛先成人。如太虚大师所言:“人成即佛成,完成在人格。”从世界观上讲,儒家以自己的国家为国,以自己的家为家,是一种小国小民的意识。而佛教则主张有三千大千世界,家外有家、国外有国。儒家只看到一生一世;而佛教则讲过去有无量劫,未来有无量劫,如《华严经》所言:一念具三千世界,三千大千世界摄于一念之中。如三千大千世界含在一毛孔之中,而一毛孔能摄容三千大千世界。又如《弥陀经》讲:“从此土过十万亿佛土有世界名曰极乐。”因此从世界观上看佛教思想更宏大些。

五、佛教对儒教在思想发展上的影响

儒家最初是先秦儒学，其在与佛教对抗和争论中发展。后来两家逐渐相互取长补短，相互影响。但从总的方面看，儒家受佛教的影响更大一些。儒家不仅从思想理论上接受了佛教，而且还将佛教与自己相并融合。同时佛教也在不同程度上宣传了儒家思想，比如康僧会、僧肇、慧远等历代高僧皆出自儒家之门。他们均精通儒学经典，再遁入佛门追求佛法。从而可以将佛法与儒学融合而宣扬，并调和二者的矛盾。在牟融的《理惑论》中多处有经籍传语申述佛法而明其意。牟子曰："渴者不必须江海而饮，饥者不必须待放仓而饱。道为智者设，辨为达者通，书为晓者传，事为见者明。吾以子知其义，故引其事，若说佛经之语，谈无为之要，譬时盲者说五色，为聋者奏五音也。"



另外，历代很多儒者开始时崇儒而排佛，后来弃儒而归投佛门者不乏其人。如韩愈奏《佛骨表》大肆斥责佛法为妖法，但后来在大颠禅师门下求教禅法。李翱曰："佛法论心术则不益于中土，考教迹则有浊于生灵。"其贬佛不次于韩愈，可后来却归投于药山禅师门下，乃呈偈曰："练得身形似鹤形，千株松下两函经，我来问道无余事，云在青天水在瓶。"由此可见，佛教在很大程度上对儒学的发展起到了促进作用。如宋明的理学实质上没有脱离禅宗，也就是说用禅宗的佛教思想发展了儒家思想。由此可知佛教与儒教二者的关系源远流长。

略谈佛教的服装文化

佛教的服装文化同佛教的教义一样，传入中国之后就与中国的传统文化和民间文化及风情民俗相融合。并且由于流传的时间之久远、地域之广阔、民族之众多，及风俗民情的不同与地理气候的差异，佛教服装在各个地区、民族形成不同的服装文化。因此，佛教僧人的服装无论从色彩、种类或形式差异等各个不同角度都体现出了佛教服装有着悠久的历史文化，这也是研究中国古代服装文化的宝贵资料。

一、佛教僧装的历史渊源

从佛教僧人服装的历史渊源来看，佛教僧侣的服装，根据佛教的制度，仅限于三衣。如果依照佛典，僧侣最初只穿一件“粪扫衣”，即从垃圾堆或坟墓地上捡来的破旧衣服再缝好来穿。这样一者可以惜福，二者可以驱除自己的贪爱之心，有益于增长道心。印度是热带地区，只穿一件衣服就可以。在佛教称为“袈裟”，即坏色衣，意思是不能用青、黄、赤、白、蓝等正色来制衣。也有的称作“百衲衣”，因为袈裟是用很多的小布

块缝合而成。后来僧侣逐渐增加，佛制允许僧人接受在家居士的供养，包括衣物等。也就规定了佛教的服装有“三衣”：即“安陀会”，俗称五衣，劳动时穿；“郁多罗僧”，俗称七衣，为参加活动或听讲时穿；“僧伽黎”，俗称祖衣，说法或托钵乞食时穿。这就是佛教最早正式规定与一般世俗服装不同的佛教僧侣服装。

佛教传入中国之后，由于气候比印度寒冷，风俗习惯也大有不同，因此，佛教僧侣的服装也有很大的改变，数量和种类也有所增加。在汉朝时僧人是依师出家，用所依师之姓，也仍然穿俗家的服装，并不是穿印度僧人的袈裟。后来东晋有位道安大师制定《僧伽规范》，规定出家人一律以释迦为姓，并且要求僧人在佛事活动、讲经说法等法会时一律要披袈裟。再加上后来南北朝昙无德等翻译律典之后，僧人依“戒”为师，一切所行以戒律为准则。这样一来中国的僧人不仅有“三衣”，除此之外还有当时汉朝一般人所穿的服装作为内衣，即今天僧人平常穿的大褂和海青等。与一般俗人之衣物相比只是颜色不同而已，俗语人可以用正色，而僧人只能用坏色，故称僧服为“缁衣”，俗语称为“素衣”，成为僧人与俗人的对比。



到了唐宋以后，随着佛教信仰在中国上层阶级和民间群众的普遍化，佛教僧人的服装颜色也就更多地带有世俗性的倾向。唐宋时期的佛教僧服不止于坏色，主要原因在于唐宋以来朝廷多次赐予高僧大德紫衣、绯衣等。到了元代僧人的服装改变为以黄色为主。如元代文士欧阳玄吟道：“比丘原是黑衣郎，当代深仁始赐黄”。这些主要是因为元代提倡喇嘛教，密宗比较盛行，所以僧人服装倾向于黄色。到了明代对僧

人的服装颜色又作了规定，明《礼部志稿》云："洪武十四年，令凡僧道服色，禅僧茶褐常服、青条、玉色袈裟；讲僧玉色常服，绿条、浅色袈裟；教僧皂色常服，黑条、浅红袈裟。"由此可见，明代僧人的服装可分为禅、讲、教三种差别。到了近代就更加有所改变。

至于现在僧人的内衣与俗人没有什么区别。外面的长袍保持了汉代的形式，中褂和小褂是由长褂改变而来，为了劳作时的方便而已。唯有袈裟是代表佛教的象征。但现在僧人所披的袈裟也不是印度佛陀时代的固有形式，而是中国化了的。佛教传入韩国、日本之后又有很大的改变。日本僧人的袈裟只用一条布带挂在肩膀上，而韩国僧服则有些像中国僧人的袈裟，可只有上半身一半的长，不像中国僧人的袈裟是齐地的。唯有藏传佛教和南传佛教僧人的袈裟基本上保持了原始佛教的形式。由此可见，佛教僧侣的服装也是随着国界、民族的不同而改变，形成有不同特色的佛教服装文化。

二、佛教僧装的类别

如果从佛教僧装的类别上来看的话，可分为袈裟和僧装两大类。袈裟有"五衣"、"七衣"、"大衣"的不同。僧装有"海青"、"大褂"、"中褂"、"小褂"之分。另外还有"僧鞋"、"僧袜"、"僧帽"等，也是佛教的服装文化。"五衣"者，梵语叫安陀会，是由五条布一长一短缝制而成，故叫五衣，是僧人平常劳作或就寝时穿用。"七衣"者，梵语叫郁多罗僧，是由七条布两长一短缝制而成，故称为七衣，为僧侣礼诵、听讲时所穿用。"大

衣”者，俗称“祖衣”，为方丈和尚或讲经说法时所穿用。梵语叫僧伽黎，为三衣中最高的一等，故称“大衣”。有上、中、下三品之分，用九条、十一条或十三条两长一短缝制而成的大衣为下品。用十五条、十七条或十九条三长一短缝制而成的大衣为中品。用二十一条、二十三条或二十五条四长一短缝制而成的大衣为上品。三衣在颜色上除大衣红色之外其他七衣和五衣一般用黑色或茶色为主。由于袈裟是用很多小块布条纵横交错，拼作“田”字形，如同田地畦垄，表示僧众为众生种福田，所以袈裟也称作“福田衣”。除此三衣之外还有“僧伽支”和“厥修罗”二衣，总称为五衣。“僧伽支”意译为掩腋衣、覆肩衣，是一种长方形的衣片，袒右肩覆左肩掩腋，可覆盖胸部，长度自左肩至腰下。“厥修罗”意译为篇衣、下裙，为长方形布片缝合其两端而成。此两种衣多见于喇嘛穿用。除以上五种为佛教僧侣穿用之外，还有一种叫“缦衣”，由一整块布做成，不分条块，为佛教在家信徒受五戒之后所穿用。这种衣不能常穿，只能在做法会或寺院随喜做佛事时才可穿用，是用来求忏悔的衣，所以叫做“礼忏衣”。

除以上三衣袈裟之外，出家僧人平常穿用的服装称为僧服。这种僧服不是佛教原有的，而是佛教初传入时，汉代的俗人服装，被佛教保存和延用下来，成为今天僧人的专用服装。如有“短褂”为僧人之内衣，“中褂”又称罗汉褂，长至膝下为劳作时穿。“长褂”又称长衫，为僧人的常服，保持了汉服和唐服的特色。短褂和中褂是太虚大师在长褂的基础上改变而成，故称“太虚装”。介于袈裟与常服之间，还有一种服装为圆领方袍大袖的唐装，俗称“长袍”，佛教称为“海青”。因为江苏吴



中一带把方袖衣称为“海青”，以僧袍之袖宽广故援引其名称为“海青”。海青一般方丈为黄色，大众为黑色，但现在的僧服有各种不同的颜色。总之，一般僧服不能用太鲜艳的颜色就可以了，没有特殊的规定。另外僧人的僧帽是暗灰色，形状以平顶冠为主。北方冬季时可戴护耳的风帽，俗称“观音兜”。古代僧人还有元宝帽、毗卢帽、宝公帽、天冠帽等各种类型。印度地处热带，僧人一般赤脚，不穿鞋袜，中国风俗不同，出家人都穿鞋袜，不过这些都是古代人穿的鞋袜，佛教延用而成为僧人专用的鞋袜。因此说僧人的服装是保持了中国传统的服装文化，在今天看来这种古代传统服装文化显得更有特色和意义。

三、佛教僧装的作用

最后我们再谈谈僧侣服装的作用。僧人是佛教三宝之一的“僧宝”，故称为“福田僧”，意思是僧人为众生广种福田。因此其所披之服装称为“福田衣”。从此名称可见僧装的主要作用是表示身份。它如同军人的军装代表军人的身份一样有重要作用。故佛经有“袈裟五德”和“袈裟十利”之说。《释氏要览》卷上载：释迦牟尼为大菩萨时，曾在宝藏佛前发愿自己成佛时，袈裟能成就五种功德。(1)佛弟子虽犯种种邪见，若能真心敬重袈裟，必可达到三乘果位。(2)若能敬重袈裟，则可在三乘解脱道上得不退转。(3)如有鬼神、人及非人为饥渴、贫穷所迫，得袈裟小块及四分，即可饥食之足。(4)如众生互相冲突，想到袈裟的神力，便可产生慈悲之心。(5)如有袈裟

一小块,恭敬尊重,常得胜于人。按大乘《心地观经》说:穿上袈裟有十种利益。(1)离羞耻而具惭愧之心。(2)离寒热、蚊虫、恶兽。(3)显现沙门形相,见者欢喜,离邪见之心。(4)是人天宝幢相,生梵天之福。(5)生宝塔想,灭除诸见。(6)不生贪爱,断离五欲。(7)袈裟是佛净衣,永断烦恼而作良田。(8)消罪而生十善。(9)如同良田,能增长菩提之芽。(10)如同甲胄,烦恼的毒箭不能加害。《弘明集》说:"沙门披袈裟着僧服对于僧人来说不仅是御寒,而且更大的作用是能防非止恶,静心除虑,是护持戒体的主要工具。"正由于袈裟的"五德"和"十利"的功德,所以三世诸佛皆着袈裟,也就成为出家僧人的一种固定标志。出家人称为"披剃",即"剃"是剃除须发,表示断烦恼生智慧。而"披"即是披上袈裟,成为福田僧。所以出家人搭衣时心念偈云:"善哉解脱服,无上福田衣,我今顶戴受,世世常得披。"说明了僧装对僧人的重要性和深远意义。



僧装在今天看来,如果从普通意义讲只是僧人的标志。如果从文化、理论上讲则有更深远的文化色彩和理论意义。因此,僧装文化不仅是佛教文化,也是中国传统服装文化的重要组成部分,同时也为研究古代服装文化提供了宝贵资料。

略谈佛教的饮食文化

一谈到佛教的“饮食”，自然有不少人认为佛教的饮食不过“素菜”而已，有什么文化可谈。其实这些人都是偏听偏见之流，对佛教的饮食并没有正确的认识。佛教在中国有着悠久的历史，遍布全国各个地区、民族和阶层。因此，佛教“饮食”也非常有特色，是中国饮食文化的一个重要组成部分。中国的饮食文化花样之多，可称得上是世界之最，古代有不少人写过关于“吃”文化之类的文学作品，歌颂和弘扬了中国饮食文化。佛教饮食既然是中国饮食文化的一部分，当然很有必要探讨其历史根源、类别、制作方法和形式等文化特色，以深入了解佛教的“饮食”文化。

一、佛教饮食文化的历史根源

佛教产生于印度，因此，佛教的饮食根源也当从印度说起。古人云：“民以食为天。”无论是人或是动物都以“吃”为第一件事。因为人类最初的生存，就是从“吃”开始，随着社会的进步、人类的进化、文明的发展，才开始有了工作和事业。虽

然，人活着并不是完全为了吃饭，但人要活着必须吃饭。因此人们逐渐创造了很多饮食方面的文化。佛教亦不例外，随着人类文明的发展，佛教饮食也就成了一种文化。本来印度的僧人是托钵乞食，每天到了吃饭时佛陀亲自带领他的弟子去城里乞食，然后回到自己的住处来吃。其目的是：一者减少"贪心"，二者为众生种福田。正因为佛教在印度是乞食制度，所以没有素食之说，信众供养什么就吃什么，因为修道的人首先不应起分别之心，观一切诸法自性皆空。

佛教传入中国之后，到南北朝时期非常兴盛，梁武帝身为帝王笃信佛教，曾三次舍身寺院为奴，受菩萨戒为大众说法。他依据《梵网经》制定佛教徒不能食肉，只能吃蔬菜之类的素菜，由此开始有佛教素食文化的发展。所谓"素食"者，就是说凡是一切有生命的动物都不得食。其目的是为了培养人们爱护动物及有情众生生命的慈悲心。佛教主张众生平等、相互转生，因此，食众生肉者即是食自己父母、六亲眷属之肉。如果按照佛教律典，"素食"者指不食五种荤菜，即《梵网经》卷下云："若佛子不得食五辛，大蒜、韭菜、薤（藠头）、葱、兴渠（根像萝卜，气味像蒜）是五种一切食中不得食，若故食者犯轻垢罪。"佛制不食五辛的目的在于持戒清净，如《楞严经》云："诸众生求三摩提，当断世间五种辛菜，此五种辛菜熟食者生淫，生啖者增恚。"所以出家僧人不吃五辛味。在今天的佛教由于地区、民族的饮食习惯和生活条件不同，而有所不同。藏传佛教和南传佛教，由于是少数民族游牧生活，所以都是食肉。但凡是佛教徒都不得饮酒，"酒"是五戒之一，凡是佛教徒都要受持五戒。因为"酒"能迷惑人之心智，可毁犯前四戒，故"酒"为



遮戒。所以佛教所说的五荤 是指五种有辛味的蔬菜,而食肉应属于犯“杀戒”。

二、佛教素食文化的特点

众所周知佛教主张素食,但素食究竟有什么好处和特点,大多数人并不一定明白其中的道理。在今天世界各国的人们生活水平不断提高的同时,却大力提倡素食,可见素食必有其一定的优点。一般来说西方国家是以肉食为主,中国是一个农业为主的国家,当然以素食为主。其素食非常有特色,概括其素食的特点主要有两方面:一者是利于健康,二者是可以培养慈悲心。从健康而言,综合人类长寿的原因,平时多吃素食是其原因之一。有报纸报道:“保加利亚为一个长寿人之国家,总人口仅有600万,唯其年龄百岁以上老人据正式调查所得有162人,无正式调查者也不下五六百人。这种长寿百分率在世界上独占鳌头,其重要原因,经医学之研究,此长寿人中95%为终生不食肉者,5%为荤蔬杂食。”在本报道文末总结:“从而可知素食有益于健康,事实凿然,非徒理论充足而已。”至于提倡素食长寿的理论文章比比皆是。孙中山先生的《中国人应保守中国饮食法》写得最令人深思,文中说:“中国近代文明进化虽落于人后,但饮食文化为各国人所不及,不仅烹调上的高超技术,就各种蔬菜食品调配上在医学卫生与西欧发明家并驾齐驱。”并且,科学证明,素食的好处不仅在于净化血液,防止血脂增高和胆固醇在血管壁内沉积,同时还可以避免便秘、痔疮等病发生。素食含热量少,维生素丰富,不仅

能减少脂肪,防治其他病症的发作,而且有着切切实实的防癌作用。因此,不仅僧人食素,很多东南亚和西方国家的俗人也大力提倡素食。

若要说“素食”能增长慈悲心,那更是不可非议的事实。有句佛教谚语说得非常好:“千百年来碗里羹,冤深似海恨难平,欲知世上刀兵劫,但听屠门夜半声。”由此可见佛教不食肉食主要是为了戒杀。《大涅槃经》云:“从今日始,不听声闻弟子食肉。若受檀越信施之时,应观虽食如子肉想,夫食者断大慈悲种。”《楞伽经》也说:“有无量因缘不应食肉,略有十种:一者一切众生无始以来常为六亲,以亲想故不应食肉。二者狐狗人马,屠者杂卖故。三者不净处分所生故。四者众生闻悉生怖畏故。五者令修行者恶心不生故。六者凡愚所习臭秽不净,无善名称故。七者令咒术不成就故。八者以食肉见形起识,以染味著故。九者诸天所弃,多有恶梦,虎狼闻香故。十者食种种肉,遂啖食人肉故。”宋朝大诗人陆游也有诗云:“血肉淋漓味足珍,一般痛苦怨难申。设身处地扪心想,谁肯将刀割自身。”这些例证足可说明佛教素食的主要目的在于“戒杀”。



另外,素食的烹调技巧也是饮食文化的重要内容,在国内很多地方和城市都有素食餐馆,这些素食餐馆的名称本身就非常有文化品味,如:功德林、静心斋、香积橱、叙香斋等都包含了佛教文化的特色。并且这些素斋的食物做法和名称也都非常有特色,比如素斋有一道“熘黄菜”就很有特点。用料:嫩豆腐一块半、蘑菇一两、素火腿五钱、绿色蔬菜二钱、生粉四钱、味精三分、素油一两三分、柠檬黄少许。制作步骤:(1)把

绿色蔬菜放进锅里烫熟捞出,用冷水冲凉切成细丁。(2)把素火腿、蘑菇也切成细丁。(3)弄碎豆腐、连同蘑菇丁一起加上生粉、细盐、味精、柠檬黄拌匀成糊。(4)起素油锅到六成熟时倒进豆腐、蘑菇丁一起制成糊,然后熘透起出,盛进深底盘里,再淋上麻油就成了。制成后的"熘黄菜"味美不腻、清香可口,是饮食中的名菜。所以素菜烹饪技巧是饮食文化的重要部分。

三、佛教饮食制度

佛教不仅在饮食烹调上有很高的技巧,而且在食用时还有严格的规定,这就是佛教饮食文化不同于其他饮食文化的特色之一。佛教在饮食上有很多规定,最主要的有"过午不食"、"食从五观"等优秀的饮食文化精华。所谓"过午不食"者,是指佛教僧人每天中午之后再不准吃食物,在佛教戒律中称为"不非时食"。制定过午不食有很多原因,根据《毗罗三昧经》说:"早起诸天食,日中诸佛食,日西畜生食,日暮鬼神食。如来欲令断六趣因,令入道中故制令同三世诸佛食。"此说明佛为众生断恶道趣向佛道故制定"日中一食"。在佛经中说"过午不食"有五福:一者少淫、二者少眠、三者一心、四者无下风、五者得安乐。并且,佛教饮食不仅在时间上有规定,而且在吃饭时还要作五种观想:一者计功多少,量彼来处;二者忖己德行,全缺应供;三者防心离过,贪等为宗;四者正思良药,为了心故;五者为成道业,应受此食。其意思是我们所食用的都是众生所给,应以此"五观"而报众生之恩。即所谓的"饮水

思源”。除此之外佛教饮食文化与世俗文化不同之处在于对“食”的含义理解上不同。佛教把食分为“世间食”和“出世间食”两种。所谓世间食者即是指能长养色身的食物，而出世间食物即是指能长养法身的佛法。世间食有四种：“段食”即分段食；“触食”即感觉器官接触；“思食”即意识思维；“识食”即精神主体。出世间食有五种：“禅悦食”即禅定的乐趣；“法喜食”即闻法后的欢喜；“愿食”即发愿度众生；“念食”即心存念定；“解脱食”即涅槃之乐。以上皆是指佛教饮食文化的精华之所在。

四、佛教的茶文化

“茶”似乎是东方文化的特色，而且与佛教有着不解之缘。据有关资料记载最早发现茶可以饮用的是僧人。因为僧人住山修行，在昏沉之时偶然食用茶叶可以解除睡眠，所以在佛教里具有“降睡魔”的作用。从此传向民间，后来传到日本有“茶禅”、“茶道”等各种关于“茶”的文化。在中国南北风俗不同，也有很多的食用方法，形成不同的茶文化。“茶”不仅具有生津止渴作用，在佛教还有三德：一者坐禅时不眠，二者满腹时助消化，三者茶为不发（抑制性欲）之药。因此，“茶”在佛教有非常重要的意义，即所谓的“茶禅一味”。由此可见，佛教的饮食文化不仅形式多样，而且意义非常深远，历史更加悠久，是我们东方饮食文化的精华之所在。



“禅”在现实生活中的意蕴

序 言

对于“禅”这个概念，无论是宗教界还是学术界都非常熟习，禅从释迦灵山会上拈花微笑[①]传迦叶尊者，二十八代以心传心、代代相传，至达摩祖师来华传法于二祖慧可，东土师资相传六代到六祖慧能大师，一花开五叶[②]使禅宗在中国发扬光大，成为中国佛教发展的主导力量。自唐宋以来在禅宗祖师大德的精心发扬之下，禅宗成为中国文化的重要组成部分。一直到今天禅宗的很多典故仍为人们熟知，对人们现实生活起到了很大影响，也为中国文化的发展增添了不少色彩，

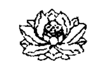
---

① 拈花微笑：是说世尊在灵山会上，拈花示众。众皆默然，唯迦叶破颜微笑。世尊云：吾有正法眼藏，涅槃妙心，实相无相，微妙法门，不立文字，教外别传。付嘱摩诃迦叶。古今禅宗以为宗门第一之公案，彼宗以心传心之根据也。

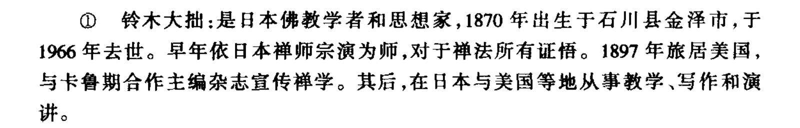
② 一花五叶：是说禅宗自六祖慧能以后，形成曹洞、临济、云门、沩仰、法眼五派，故称为一花五叶。在《景德传灯录》卷三菩提达摩条（《大正藏》卷51，第219页下）：吾本来兹土，传法救迷情；一花开五叶，结果自然成。

极大地丰富了人们的精神文化生活。

在今天随着科学技术的发展和市场经济的转变，人们的物质生活得到了极大丰富，但随之而来的各种“社会文明病”也给人们带来了很多困惑，这已经是不可否认的社会事实。由于精神文明建设的滞后，在我们当前社会的现实生活中，存在伦理道德和社会风气日下的严重倾向，由此导致的“精神危机”和“价值观念颠倒”现象，严重影响了人们的正常生活和社会的良好发展。西方国家已经比我们更早认识到了这一点，在20世纪初就已经对佛教的“禅文化”开始重视，有铃木大拙[①] 等日本的禅学家到美国等西方国家宣讲禅法，引起了西方国家的许多知识分子的喜爱和认可，为西方文化的发展注入了新的成分。这不仅使“禅”在西方国家得到了发展，同时也对西方国家的社会和人们生活环境起到了净化作用。在今天西方国家有很多人在闲暇之时来到佛教的寺院进行禅修，也有很多人专门从事于禅修和禅学的研究。



在我们中国文化领域“禅”更加在人们的现实生活中起到了其他文化无法替代的作用，由于历史的原因在过去的几十年时间，“禅”这种宗教文化受到了严重的破坏，随着国际社会的交往和多元文化的发展，人们重新认识到了“禅文化”对人们现实生活的重要性。在今天随着宗教信仰自由政策的贯彻和精神文化遗产的保护，“禅文化”在中国文化发展的影响下



① 铃木大拙：是日本佛教学者和思想家，1870年出生于石川县金泽市，于1966年去世。早年依日本禅师宗演为师，对于禅法所有证悟。1897年旅居美国，与卡鲁期合作主编杂志宣传禅学。其后，在日本与美国等地从事教学、写作和演讲。

得到了迅速发展，在今天的学术界和文化界，人们开始更多地谈论中国的“禅文化”。在今天人们的物质生活得到了极大的发展，在心灵和精神上却有严重的缺陷，我们共同生活的社会环境形成了畸形，严重影响了下一代的健康成长，这不得不引起人们的惊觉和重视。由于物质生活的诱惑，在今天的现实生活中，人们最关心的是“利益”、“名誉”、“健康”、“事业”等，而在佛法中认为这些都是建立在“贪瞋痴”的根本上，人们为了达到这些目标，实现自己的个人价值观，就必须离不开贪瞋痴这三个条件。而正由于这三种思想对他人有不利的因素，使每个人实现个人价值的同时，却造成了对他人无法估量的伤害。所以这种以损害他人利益而实现个人利益的行为，在现实生活中认为是“人生价值”。但站在“禅”的人生角度而言，那是自私自利、损人利己，所以把这种心态称为“三毒”，如同毒蛇不仅会伤害他人性命，同时也会伤害自身性命。今天的人们如果能对“禅”的真实含义有所正确认识和了解，并且运用“禅修”的方法去对治这种不正确的心态，不仅可以改变自己的身心健康，同时也会给社会和他人的身心健康带来有利保证。本文就是想通过这种“禅修”的方法来启示人们对“禅”有一个新的认识，通过“禅法”对我们的现实生活提供一个祥和温暖、丰富多彩的生活环境。使得“禅文化”在现实生活中发挥其应有的作用。也能够使“禅”在今天尔虞我诈、唯利是图的现实社会中，成为拯救人们心灵的良药，创造一个安定祥和、互爱互助的社会环境。

一、“禅”的意义

禅是佛教的一种重要修持法，在中国禅宗体现得最为完满、最为直接、也最为究竟。“禅”是梵语禅那的简称，意译为静虑、思维修、禅定、弃恶。能令心寂静，并思虑诸法善恶之本性，名为静虑；运用思维的方法驱除人们的妄念和分别心，名为思维修；运用定的方法来修行，使自己人生境界能够升华，名为禅定；能弃欲界五盖等一切诸恶，名为弃恶。

禅是一种体现自然的生活，是人的精神世界，是宇宙与人生的总体。禅无所不是、无所不在，它是一种直接认识事物本体，超越物我的精神世界，从而能够把握人类的生命价值和人生真谛，是一种大彻大悟、物我平等的至高境界。禅是以心传心，通过心灵的顿悟方法获得，而并不是仅限于文字意义上的禅法，禅主要体现在日常的生活中，使人们通过生活来体验禅的超越性。禅是智慧的体现，不仅仅是一般意义上的人生哲学观，不是建立在逻辑和分析为基础的哲学上，而是超越思维、语言、形相的表达。禅也并不是神秘主义，禅也不是虚无主义，禅也不仅仅是宗教意义上的理论，而是一种超越宗教性否定人们对事物现象上的认识，通过事物的现象对物质世界本质上的真实认识。通过禅的功能启迪人类封存已久的潜意识智慧，而这种智慧是一种本能的智力，而不是通过学习或训练形成的。所以说禅能正确认识人们日常生活的事实，显现在最平凡、最普通、最常见的人们的生活中，人们以一颗平等无分别的“心”，对身边的事物和日常生活进行仔细观察，就会



认识到事物的本质是一种自性平等物我一体，说有实不可得、说无又有名字相，这就是"禅"的境界。所以说禅"如人饮水，冷暖自知"，非语言、文字、形相所能表达。禅是一种实际的、平凡的、活生生的生活现象，其表达方式和方法也各有风格无一类同，这种境界和感觉唯有禅修者本身能用心所悟，而他人是无法想象和体会到的。正如克勤圆悟禅师所言："不登泰山，不知天之高；不涉沧海，不知水之阔。"① 所以禅宗主张"不立文字"、"直指人心"、"见性成佛"的思想，认为"禅"不需要文字、语言、经教的描述，只要直接地把握生命事实的核心，求得"心"的安住即是"禅"。由此可见，语言、文字在"禅"的面前显得是多么得苍白无力，唯有心的体悟才能进入"禅"的境界。

关于禅的种类，大致可分为世间禅和出世间禅两种。世间禅是指色界根本四禅，也叫色界定，为凡夫所行之禅。出世间禅又分为出世间禅、出世间上上禅两种：出世间禅为二乘所行之共禅，出世间上上禅为菩萨所行之不共禅。《注维摩经》② 卷九中谓：禅有大乘禅、小乘禅、凡夫禅三种。宗密在

---

① 《圆悟佛果禅师语灯》第 20 卷。宋·圆悟克勤撰，虎丘绍隆等编。收在《大正藏》第 47 册、《禅宗全书》第 41 册。圆悟克勤，俗姓骆，字无着，号佛果，北宋·嘉祐八年(1063)生，彭州崇宁(四川省崇宁县)人，为临济宗杨岐派僧。尝住澧州(湖南省澧县)夹山寺、东京(河南省开封县)天宁寺等刹，获赐号"圆悟禅师"。有弟子大慧宗杲、虎丘绍隆等人。著作则有《碧岩录》十卷、《佛果击节录》二卷、《圆悟心要》二卷等。

② 《维摩诘经》：全称《维摩诘所说经》，又名《净名经》、《无垢称经》，有吴支谦译和唐玄奘译，东晋鸠摩罗什译三种译本。是佛教方等大乘经典。

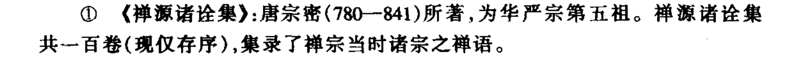
《禅源诸诠集序》[①] 内，分禅有外道禅、凡夫禅、小乘禅、大乘禅、最上乘禅（如来清净禅）五种。唐代有牛头禅、北宗禅、南宗禅等，后来有念佛禅、默照禅、茶禅等，今天更有人生禅、生活禅、一行禅、耕耘禅等等，所以说禅的种类非常繁多，但其修行的方法和作用基本相同，其目的都是为了摄取人们的虚妄分别心，然后通过禅法令心寂静，如此运用禅法来断除人们的烦恼生死。所以说“日常生活就是禅，禅就是日常生活；用禅体验日常生活的滋味，以日常生活体现禅的境界”，这就是“禅”的最基本的意义。

二、“禅法”对现代人们身心的调节作用

（一）安心自在



我们现代很多人生活得可以说是“身心疲惫”，为什么？四个字：衣、食、住、行。“衣”者，由于市场经济的发展和国际贸易繁荣，可以说对于我们今天的人来说，无论男女老少，就连刚出生不久的婴儿在穿衣方面，无论是东西南北、国内国外、城市乡村，花样奇多、质量高低应有尽有。有时你出门走在大街上会让你眼花缭乱，不要说能穿过来这些衣服，就是看上一遍这些衣服也能让你身心疲惫不堪，你说人活着能不累吗？“食”者，更加重要了，古人都说“民以食为天”，可见食对人们的生活是多么得不可少。好像人活着就是为了吃饭。更



① 《禅源诸诠集》：唐宗密（780—841）所著，为华严宗第五祖。禅源诸诠集共一百卷（现仅存序），集录了禅宗当时诸宗之禅语。

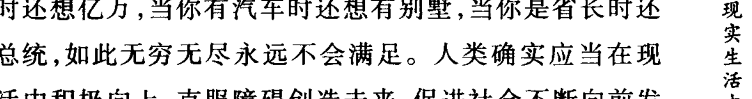
有甚者,有人尽然说我这么累死累活的挣钱就是为了吃得好一点。可见得人们为了吃活得多累!“住”者,本来一个人睡觉也就只有两米长一米宽的一张床,可在今天人们的生活富裕了,对于“住”也有了严格的要求,不仅要住好而且还要住得宽敞、住得舒服、住得心情舒畅,由过去的平房变为楼房,由楼房变为公寓,由公寓变为别墅。人们为了能够住上最好的住房而费心劳神、废寝忘食。“行”者,由科学技术的发展和物质生活的提高,人们在出行时使用的方式也越来越先进,由过去的骑马、马车变为现在的汽车、火车、飞机,由原来的出门自行车变为今天的高级轿车。如今走在街上整个街道快要成了停车场。虽然说工业的发展给人们的生活带来了方便,可也在不同程度上给人们的身心健康带来不可估量的损害。人们正是由于这些而不遗余力地劳碌,也正由于这种不正常的心理原因使人们失去本有的人生价值观。

而我们如果能以“禅法”及时予以相应的调解,将会极大地提高人们的生活质量。正因为人们对衣食住行如此执著追求不舍,所以人们虽然衣食无缺但却在心灵上无比的空虚和不安,如果要得到真正的富有,就必须要物质和精神平衡发展。物质生活与精神生活的严重失衡,使人们在今天物质生活富有的情况下,心灵上却变成了残疾。若要医治人们心灵上的疾病,最好的方法就是“禅修”,人们在一整天的忙碌工作之后,如果能够忙里抽取一点时间,利用禅修来消除内心的不安和烦躁,使心能够保持平静的状态,消除对物质生活的无止境追求,在心灵上就能得到一定的安宜和依托。智者大师在《童蒙止观》中说:“提婆那问佛:何物杀安乐?何物杀无忧?

何物毒之根？吞灭一切善。佛言：杀瞋则安乐，杀瞋则无忧，瞋为毒之根，瞋灭一切善。”[1] “禅”能够使人们对事物进行正确的认识，不会因事物的变化影响人们的内心世界，使“心”无论对物质的得与失都不会有喜乐爱憎取舍之变化。从而使这颗被名利所诱惑的“心”得到一时的平静，当我们在心安时就会于事处境皆能自由自在，不被生活中的种种不如意或诱惑所左右，所以说如果人们进行一些禅修，通过“禅法”使人们真正得到“安心自在”。

(二)放下知足

佛法中主张人们在生活中对名利、物质上的追求要适可而止，即做到“知足”；在生活中无论是已经得到的，或者是没有得到的都能顺其自然，即学会“放下”。然而由于物质和名利的诱惑，人们在现实生活中都会为此舍身追求，为了达到自己的目的而利用种种手段，甚至有人不惜触犯法律。因为人们物质上的追求是无止境的，永远也无法达到满足，当你得到百万时还想亿万，当你有汽车时还想有别墅，当你是省长时还想做总统，如此无穷无尽永远不会满足。人类确实应当在现实生活中积极向上，克服障碍创造未来，促进社会不断向前发展。但是，如果人们为了个人利益和愿望，执著于物质和名利





① 《童蒙止观》全一卷(或二卷)。又作修习止观坐禅法要、坐禅法要、小止观。隋代智𫖮述。收于《大正藏》第46册。本书系天台智𫖮大师为其俗兄陈针所述，为有关摩诃止观之梗概及入道枢机之书。内容谓泥洹之法入门虽有多途，但论其捷便，则不出止观二法。止为爱养心识之善资，观即策发神解之妙术，故示此二法必须常均等圆备。次立十科，阐说修习止观之诸要领。十科即是：具缘、诃欲、弃盖、调和、方便、正修、善发、觉魔、治病、证果等十章。

上的追求，必然会损坏他人利益，给人们共同生活的社会带来危害。

但是，如何才能使人们克制自己的自私自利之心，将人们精进向上的精神完全运用于对他人和社会的贡献？这就需要通过"禅法"的修习，使人们逐渐认识到物质的追求和名利的诱惑皆是有限不能永久常存的，并且往往事与愿违，你所要追求的往往会得不到，而你不想要的也许常常伴随你时刻不离，这就是佛法中所说的"八苦"[①] 之求不得苦、怨憎会苦；使人们知道物质的富有是短暂的和有限的，无论你有多少金钱和财产，当生命结束时你只能带走一只小小的木盒，其他的一切你都无能为力。所以如果人们能够学习"禅法"，认识到生命的有限和物质的无常，放下对物质的追求和名利的诱惑，你才会感悟到现实生活的满足，也才能够得到真正的幸福。所以佛教教人"放下知足"，能够远离物质的诱惑。如《童蒙止观》

---

① 八苦：乃众生轮回六道所受之八种苦果，为四谛中苦谛之主要内容。即：(一)生苦，有五种，即：(1)受胎，谓识托母胎之时，在母腹中窄隘不净。(2)种子，谓识托父母遗体，其识种子随母气息出入，不得自在。(3)增长，谓在母腹中，经十月日，内热煎煮，身形渐成，住在生脏之下，熟脏之上，间夹如狱。(4)出胎，谓初生下，有冷风、热风吹身及衣服等物触体，肌肤柔嫩，如被物刺。(5)种类，谓人品有富贵贫贱，相貌有残缺妍丑等。(二)老苦，有二种，即：(1)增长，谓从少至壮，从壮至衰，气力羸少，动止不宁。(2)灭坏，谓盛去衰来，精神耗减，其命日促，渐至朽坏。(三)病苦，有二种，即：(1)身病，谓四大不调，疾病交攻。如地大不调，举身沉重；风大不调，举身倔强；水大不调，举身胖肿；火大不调，举身蒸热。(2)心病，谓心怀苦恼，忧切悲哀。(四)死苦，有二种，即：(1)病死，谓因疾病寿尽而死。(2)外缘，谓或遇恶缘或遭水火等难而死。(五)爱别离苦，谓常所亲爱之人，乖违离散不得共处。(六)怨憎会苦，谓常所怨仇憎恶之人，本求远离，而反集聚。(七)求不得苦，谓世间一切事物，心所爱乐者，求之而不能得。(八)五阴盛苦，五阴，即色受想行识。阴，盖覆之义，谓能盖覆真性，不令显发。盛，炽盛、容受等义，谓前生老病死等众苦聚集，故称五阴盛苦。

所说:“一切众生,常为五欲所使,沉沦三涂,我今修禅,复为障蔽,此为大贼,急当远离。”[1]

(三)止恶扬善

善与恶是人们现实生活的两种表现形式,也是每个人在现实生活中的两种表达方式。在这样一个物欲横流、五彩缤纷的社会生活中,有人能够约束自己的欲望而洁身自好,有人却因为五欲之乐的诱惑而堕落不堪回首。人非圣贤孰能无过,在金钱和地位面前有几人能不动心,有多少人能够保持最初的那颗赤子之心。正因物质的诱惑使人们的内心都变得自私自利,才会使我们的社会有如此之多的腐败,打砸抢等社会犯罪分子,以损害他人利益来满足自己的欲望。使得社会风气日下,人心变得越来越自私。为了改变这种社会的弊端,提高人们的思想品德教育,佛教“禅法”的含义就是“静虑”,[2]即静思己过的意思,所以说“禅法”的真正目的在于“止恶扬善”。在我们今天的现实生活中有很多人是善恶不分,常常将恶反以为善而努力追求不放,反而把善的当作恶不敢去做。这里所说的善与恶不是指现象上的善恶,而是指本质上的善



---

① 《童蒙止观》全一卷(或二卷)。又作修习止观坐禅法要、坐禅法要、小止观。隋代智𫖮述。收于《大正藏》第46册。本书系天台智𫖮大师为其俗兄陈针所述,为有关摩诃止观之梗概及入道枢机之书。内容谓泥洹之法入门虽有多途,但论其捷便,则不出止观二法。止为爱养心识之善资,观即策发神解之妙术,故示此二法必须常均等圆备。次立十科,阐说修习止观之诸要领。十科即是:具缘、诃欲、弃盖、调和、方便、正修、善发、觉魔、治病、证果等十章。

② 静虑:静坐思维的意思,是一种进入禅定的方法,静是静心,虑是思维。即于静坐中思维自己的行为、过失等,对过失要及时忏悔,努力改过向善。

恶，如对五欲[①] 的追求是恶人们却以为是善是好，而把吃亏与人为善认为是坏事。人们之所以善恶不分是因为五欲的诱惑，所以说我们要通过“禅法”的修习，使人们正确认识到五欲对自己的危害，而树立起一种正信和正念，消除人们以自私而起的虚妄分别对事物的错误判断。“禅法”就是要人们通过禅修驱除妄心，使内心始终能保持清净无染。引导人们发菩提心救助他人，做一些有利于众生和社会的事业，以此而起到止恶扬善、净化社会的作用。

（四）除病安康

在今天人们的物质生活水平普遍提高，但正是由于物质生活的提高，引起了人们身体健康的危及，心理素质的缺乏和失调导致身体疾病。人们的身体健康不仅仅是生活水平的提高，还应当包括心理素质的提高，唯有生活水平和心理健康双轨道运行，才能达到真正意义上的健康。可是人们往往由于只执著于对物质生活上的追求，而失去了心理素质的健康，使得人们虽然享有物质生活的富有，却在心理上严重空虚而导

---

① 五欲：指财欲、色欲、饮食欲、名欲、睡眠欲。即：（一）财欲，财即世间一切之财宝。谓人以财物为养身之资，故贪求恋著而不舍。（二）色欲，色即世间之青、黄、赤、白及男女等色。谓人以色悦情适意，故贪求恋著，不能出离三界。（三）饮食欲，饮食即世间之肴膳众味。谓人必藉饮食以资身活命，故贪求恋著而无厌。（四）名欲，名即世间之声名。谓人由声名而能显亲荣己，故贪求乐著而不知止息。（五）睡眠欲，谓人不知时节，怠惰放纵，乐著睡眠而无厌。

致身体的疾病。在佛法上讲身体是由五阴[①] 众因缘组合而成，是众生业力受报的依靠，所以心理的健康无形中会影响身体的健康。修习“禅法”就是要人们在心理得到永久的安宁，俗话说：“心安则体宜。”我们身体上的种种疾病虽然体现在四大不调[②]，但其根源出自众生内心的心理作用，如果心理素质强则病很难侵入，心理素质弱则诸病易入。所以禅宗在修禅定时，最主要的就是强调“调心”，禅定的目的就是要调解人们的心理状态和生理现象，当你在禅定状态下时，心理方面的显著现象是“心著一境”，无波动式妄念起伏的现象。生理方面的显著现象是呼吸作用。运用血液循环和心脏跳动的减慢，甚至于绝对的停止，来调解人们日常生活中劳累不堪的身体各个生理机构系统。在禅宗认为人体的消化系统、呼吸系统、循环系统、排泄系统等等，都是为了支持神经系统的作用而设的。最终神经系统也只是为了做精神（或心识）活动的依靠（缘）而已。当修禅定者在进入禅定时，心识已几乎停止活动，其时神经系统已不必忙碌地工作去支持它，这时为了支持神经系统而设的循环系统、呼吸系统和心脏跳动等作用，都得到



---

① 五阴：新译为五蕴，阴者积集之义，是说形成众生身体有五法：一、色蕴，总概五根五境等有形之物质。二、受蕴，对境而承受事物之心之作用也。三、想蕴，对境而想象事物之心之作用也。四、行蕴，其他对境关于瞋贪等善恶一切之心之作用也。五、识蕴，对境而了别识知事物之心之本体也。

② 四大不调：四大者，即形物质的四种元素，一地大，性坚，支持万物；二水大，性湿，收摄万物；三火大，性暖，调熟万物；四风大，性动，生长万物。此四大者，以造作一切之色法，故谓之能造四大。由此能造四大组成的物质即是所造四大（地、水、火、风）。四大不调者，是说众生生病之意。人体由四大（地大、水大、火大、风大）所成，如有不调，必令人体感到不适。若地大增加，则身体沉重；水大积聚过多，则常有涕唾；火大旺盛，则头胸壮热；风大窜动，则气息冲击。

了全面绝对性的休息，这样就能够通过禅定来回复人们疲惫的身体，使得身体再次回到一种完全健康的状态下。

三、"禅公案"给现实生活的思索

(一)风动幡动——自私之心不能见事物真相

在中国佛教禅宗史上最著名的禅宗公案，当年五祖弘忍大师将衣钵传于六祖慧能后，由于慧能入室较晚并且没有文化，引起了五祖门下众弟子不满，而因为争夺衣钵引起了不少风波。慧能得法后经历了千难万险，与猎人为伍磨炼意志、修其忍辱，最后来到广州法性寺，正好遇上印宗法师讲《涅槃经》，讲经结束后由于风吹动寺院前的幡在飘动，有一僧人说："这是风动"，另一僧人却说："这是幡动"，二人正在互相争执不下时，被刚进寺门的慧能听到，他上前便说："既不是风动，也不是幡动，是仁者心动"①，这话也正好被讲经完还没有走远的印宗法师听到，感到此人非平常，即刻请慧能上座请求深义。

这则公案寓意深远，不仅震醒了正在争执不下的两位僧人，也震惊了当时在场的所有大众，也震惊了印宗法师，同时也影响了当时禅宗的发展。这则公案到了今天我认为仍然对我们的现实生活有非常大的影响。其实二位僧人之所以对于"风动幡动"有争执，就是因为个人的自私心所致，人们的自私心以"我执"为主，总认为自己的见解认识是对，而不能从他人

---

① 风动幡动：此公案在《六祖坛经》、《景德传灯录》皆有记载。

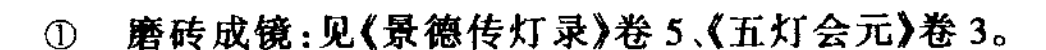
的角度对事物本身进行正确辩证的判断。事实上在我们的现实生活中也同样存在着这样的问题，只是人们不能够正确地认识而已。由于这种“自私心”以先入为主，不听他人意见一意孤行，最终不仅给自己造成伤害，而且还会形成对他人和社会的危害。所以修习“禅法”就是要人们通过自我认识和自我思过，来驱除内心的自私之“心”，破除我执我见来达到“无我”的境界。这里所谓的“无我”就是现实生活中的大公无私精神，在佛教就是自觉觉他的菩萨精神。当一个人在没自私之心时，就能够正确地认识到事物的真相，也就能够树立起正确的人生观。

（二）磨砖成镜——理论不能与生活相结合

“磨砖成镜”[1] 的公案说的是南岳怀让禅师开导马祖道一的故事，是说当时马祖道一参学来到怀让禅师的住锡地南岳，自结庵而住专门参禅打坐，怀让禅师听说后便前往其住处看望，见道一整日坐禅而不得禅法要领，于是便取一砖在其面前磨砖。道一十分惊异问：禅师为何磨砖？怀让禅师言：磨砖成镜；道一更加困惑不解问：磨砖岂能成镜？怀让禅师言：磨砖不能成镜，坐禅岂能成佛！道一当下大悟礼怀让禅师为师，继续修学禅法一十六年，后来成为禅宗一代宗师。



这则公案说明了马祖道一只知道坐禅能够成佛，却不知道成佛是不能完全脱离实际生活，只有将禅法运用在实际的现实生活中，进行实践、体悟才能最终达到一种超越现实生活的境界，这种超越现实生活的境界就是“成佛”。同样我们在



① 磨砖成镜：见《景德传灯录》卷5、《五灯会元》卷3。

现实生活中学习知识和文化，其目的就是为了对社会有所作为，但是如果我们所学的知识和文化，脱离了社会和现实生活，即使文化知识再高也一无是处。我们通过修习禅法消除自我的"我慢"之心，在现实生活中找到自己的位置和生存价值，将自己所学运用于现实生活，我们的心灵也再不会感到空虚和不安。

（三）断臂求法——心理的缺陷比身体残疾更严重

"断臂求法"[1] 说的是二祖慧可向达摩祖师求法的故事，是说慧可为了表示自己对求法的虔诚，用刀砍断自己一支手臂，感动了达摩祖师于是问慧可心可痛？慧可言："我心不安，请祖师为我安心"，达摩祖师言："将心拿来我为汝安！"慧可内外寻心了不可得，达摩祖师言："汝心已安！"慧可此时忽然大悟得其心法，后成为中国禅宗史上的二祖。慧可虽然缺了一支手臂，但却以禅法开导一切众生，将印度禅法在中国发扬光大，成为一代杰出的禅宗祖师，受到后世人们的无限尊敬和美好赞扬。

这则公案在我们现实生活虽然有些牵强，但却也能够让我们从中看到了一个人，如果在心灵上有了最大程度的满足，身体上的残疾就会显得微不足道。在我们的现实生活中有很多的残疾朋友，在自己的人生道路上为社会和人类做出了巨大贡献，我们这些身体健全的人也所不能及。"禅法"就在于能为心灵残疾之人"安心"，只要我们的心安就会使我们的生

① 断臂求法：见《五灯会元》卷1、《禅宗无门关》第41则等。

活变得丰富，我们的社会变得美好和谐，我们的前途也会变得光明无限！

（四）一日不作一日不食——自强不息奋发向上的精神

“一日不作，一日不食”[①] 说的是百丈怀海禅师一日不劳动一日不吃饭的故事，百丈怀海禅师一生以“一日不作，一日不食”八个字作为自己的人生信念，直到八十多岁还和大众一起劳动。有一天他身体不好在出坡[②] 时，有人把他的工具收起来，他无法劳动结果到吃饭时他不吃饭，后来人们只好让他劳动。

这则公案说明了人们无论从事任何职业、任何时候都要自强不息奋发向上，现在人们生活水平提高了，社会得到了迅速发展，但人们在思想心理意识上却显得越来越贫乏。无论是城市还是农村剩余劳动力的现象越来越严重，农民地少了没事可做，工人下岗在家无事可做，很多人便游手好闲无所事事，给社会也带来了严重危害。我们应当通过“禅法”的这种“一日不作，一日不食”的精神，激励人们自强不息奋发向上，在现实生活中去实现自己的人生价值，而不应当自暴自弃精神颓废。尤其在教育子女上更应当教育孩子要学会自强不息、自食其力，不能依靠父母的势力而坐享其成。子女教育已经是社会当前的一项非常重要的，也是非常复杂的任务。教育子女不仅要学知识、学文化，而且还要教育孩子从小学会自



① 一日不作，一日不食：见《五灯会元》卷3。
② 出坡：是指寺院的出家僧人每天出外劳动。

食其力，长大后无论任何时候都要自强不息奋发向上。

在佛教禅宗的“公案”中，有很多这样意义深远、激励人们上进的思想，由于文章篇幅限制这里只举几点代表性的，在禅学知识的大海中对我们现实生活的利益可以说是举不胜举。所以“禅法”不仅仅是宗教意义上的信仰，而且更加是一种优秀的社会教育，教导人们在现实生活中如何实现自己的人生价值。我们应当能够通过“禅法”的思想，对我们的现实生活做很多深思。

四、“禅文化”对丰富生活文化的影响

“禅”既是宗教意义上的信仰，同时也是一种生活文化，生活文化一般分为有形与无形两种，有形生活文化主要体现在物质生活方面，而无形生活文化主要体现在人们的精神思想方面。在人们的生活中不仅要有物质上的享受，而且还需要精神上的享受，如果一个人的精神空虚那就不能算是生活美满幸福。所以无论是古人还是今天，人们都需要有音乐、歌舞、文艺等文化，由此可见，文化生活与人们的物质生活是息息相关。而在我们很多的生活文化中都吸收了“禅”的文化，由于“禅”的文化使我们的生活文化变得更加丰富多彩。如诗歌、诗词、舞蹈、散文以及书法等，这些人们的生活文化中无不包含着“禅”的文化，所以说“禅”对于丰富我们的现实生活文化起到了非常重要的作用。

另外人们的精神文化也可分为两方面，一是有形的艺术形式文化，二是无形的内心世界心灵上的文化。文化艺术只

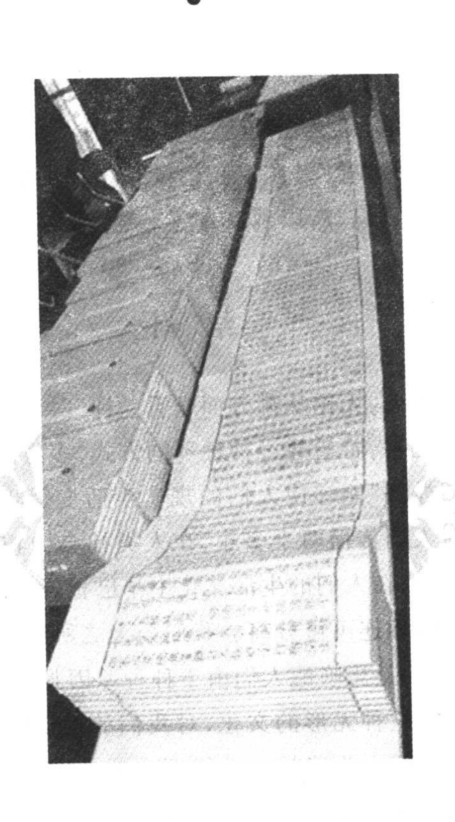
能丰富人们的精神思想，但“禅”能够净化和陶冶人们的心灵世界，只有人们的心灵世界变得清净无染超然物外时，我们的精神思想才能得到真正意义上的安宁。所以禅者的风格给我们总是潇洒飘逸，虽然同样生活在我们的现实生活中，可给人们的感觉是不食人间烟火，无忧无虑地自由自在生活。在今天这种快节奏社会中生活的人们，如果能修习禅法就会心情开放心底坦荡，就会在现实生活中无论处事为人皆能作到游刃有余。运用“禅”来调解我们紧张工作的心理，在精神思想上得到一种放松，所以现在有越来越多的人喜欢进行“禅修”。

结　论

总的来说，无论从哪方面来看，“禅”对于我们的现实生活是有利而无害，希望通过种种不同方式，多方面进行对“禅”的宣传，使“禅法”能够使人们的现实生活变得更加丰富。“禅”的文化在人类传播两千多年，在人类社会中积聚了丰富而深厚文化意蕴，在人们的生活文化中早已根深蒂固，与我们的生活文化血脉相连不可分离。我们今天之所以谈“禅”与我们的现实生活者，是想唤醒人们由于种种原因封存了的记忆，重新认识到“禅”这种无形的文化，对我们的现实生活所起到的作用。希望“禅”文化能带给人们更多的丰富生活文化，使我们的生活变得更加美好和丰富多彩。



佛教教育篇



当前中国佛教教育现状的分析与思考[①]

序　言

自1992年全国汉语系佛教教育工作座谈会召开以来，当时的诸山长老和与会学者专家都认识到了当前中国佛教文化教育的重要性，办好中国内地的佛学院是当前佛教工作的头等大事。已故中国佛教协会会长赵朴初居士在这次会议上提出了当前要抓好的三件大事：第一是培养人才，第二是培养人才，第三还是培养人才。[②] 由此可见当前我们办好佛教文化教育是何等的重要！在90年代初我们的老一辈佛教界领导就能认识到这一点，可以说是高瞻远瞩，具有很高的历史远

① 此仅就中国大陆与汉传佛教而言，并且仅就佛学院而言。不包括海外以及港澳台及藏语系佛教教育，更不包括僧团以外的居士和社会团体。

② 赵朴初《在全国汉语系佛教教育工作座谈会上的讲话》："鲜明的对比和反差，各方面工作矛盾的汇合与交织，表明当前和今后相当时期内佛教工作最重要、最紧迫的事情第一是培养人才，第二是培养人才，第三还是培养人才。"《法音》1992年第3期，第3页。



见。可是十几年的时间过去了,我们在佛教文化教育方面具体做了些什么?对于这一伟大的历史使命我们当前的佛教教育者完成得又如何呢?我们当前的佛教教育事业办得又是如何呢?当前佛教教育的现状不得不让人深思!同时当前佛教教育现状的混乱也不得不让人担忧!本人作为一位从事于佛教文化教育的工作者,在工作之余走访了目前比较有规模的几所佛教院校,作了一些初步的了解和考察,尽管有不少佛教院校为当前佛教界培养了一些优秀人才。但从整体上而言,当前佛教院校还存在着很多问题和弊端,对当前佛教文化教育事业的发展造成了很大障碍,急需给予彻底的纠正和全面的完善,使得佛教文化教育事业走上正规的轨道,为佛教未来的整体发展培养出更多具有时代感的优秀僧才。

中国佛教文化教育事业自宗教政策的落实恢复以来,在这二十多年的时间里确实取得了一定成绩,为当前佛教界各个阶层培养出了一代青年优秀人才,在今天全国各地佛教工作岗位上已经发挥了巨大作用。在这二十几年来佛教教育事业从某种程度上讲得到了一定的发展,目前在大陆已经有四十多所初、中、高三级的佛学院,在发展佛教教育方面总结了宝贵经验,这是前辈们对佛教教育事业的贡献。虽然说这些都值得我们高兴和骄傲;但由于当前的教育理念、教育体制、教育模式、教育管理还停留在80年代至90年代的阶段,远远已经不能适应和满足当前社会发展的需要,当前我们的教育目的和教育方向从根本上已经有了很大的改变,需要用时代概念和社会新观念来管理和发展佛教文化教育事业,使得中国佛教教育事业能更快适应21世纪的社会发展要求。

中国的佛教教育最早形成于上个世纪初，由近代高僧太虚大师创办武昌佛学院，杨仁山居士创办的支那内学院开始，在中国内地兴起了以庙产办学的风气，对过去经院式办学是一个很大的改进，具有一定的时代意义和社会进步意义，在近代中国佛教史上产生了深远影响。为我们今天的佛教教育事业发展奠定了坚实的基础，今天的佛教教育模式仍然采用了很大的成分，并没有完全脱离当时办学的模式和机制。北京大学李四龙先生认为杨仁山居士的支那内学院以“佛学五科”为体制，而太虚大师的武昌佛学院则以“八宗并弘”为理念。[①] 由此可见，无论是支那内学院还是武昌佛学院，当时的办学理念都是保持“大小兼容，八宗并弘”的原则。一时之间使得佛教各宗思想理论都得到了不同程度的大力发扬。

在不同的历史时期社会对不同人才的需要，赋予了我们不同历史任务和责任。在中国上个世纪初，“庙产办学”是当时社会背景下的一大创举，打破了传统的单一化的经院式教育，吸收了西方先进的多种形式的文化教育模式。在改革开放以后 80 年代至 90 年代，社会在经历了“十年浩劫”的动荡以后，当时的社会正在进行翻天覆地的变化，在人才缺乏的年代，各个行业都需要具有一定文化知识和先进思想的人才。我们的佛教教育事业当时承担了这一历史使命，恢复了以中

① 所谓"佛学五科"，就是在那烂陀寺佛学六科基础上加以改造而成的。佛学六科的次第是"毗昙——因明——戒律——中观——瑜伽——般若"。把印度的佛学六科改为"佛学五科"，即"毗昙——般若——瑜伽——涅槃——戒律"，编定五十部书，分三周进行。吕澂说："五科佛学，各以义理推阐，逐时开展，故必历三周而尽其学，合五科而识其全，经之纬之，成章以达，此纯异乎判教之陋说也。"见李四龙先生《佛教教育的学科设置和学制管理》一文。



国佛学院为首的一部分佛教院校,承担起了培养当时佛教界急需的具有一定文化知识的青年僧才的任务。而社会在进入21世纪后,是属于高科技发展的时代,需要更加专业化和高水平的专业人才。因此,我们的佛教教育事业也应当着眼于高水平、高素质的高级专业人才的培养。

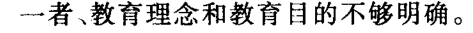
本文拟将从目前中国佛教教育所处的现状初步作一点分析,以引起从事于佛教教育事业的有识之士的高度重视,对佛教目前的教育现状做深刻的思考。使得佛教目前的这种教育现状走出困境,得到长远而健康的可持续性发展。今就以下几个方面进行探讨:一是就目前的佛教院校的性质和理念分析;二是就目前佛教院校的管理体制和管理模式分析;三是就目前佛教教育的师资培训和管理分析;四是就目前佛教院校的教材使用情况分析;五是就目前佛教院校的生源情况分析;六是就目前佛教教育资金的调配和硬件设施建设的分析。通过对以上这六个方面的分析引起我们对当前佛教教育的思考,如果能将此六个方面的基本问题加以解决,中国佛教的教育事业将得到一个很大的发展,同时也将是中国佛教教育事业的又一次提升。

一、就目前佛教院校的性质与理念分析

就目前的佛教教育现状来看,无论从佛教教育性质和理念,还是办学宗旨和教育目的,都还处在80年代初的状态,其办学的目的和宗旨只是为了培养当时的社会环境下所需要的

人才。当时由于国家的宗教政策刚刚恢复，无论经济条件、社会背景、国家政策等，都对当时的办学条件有非常大的制约和限制。要办一所名副其实的合格的高等佛学院校是不可能的事情，所以在那种情形之下建立了目前现有的佛教教育体系。在当时来说“文革”带给人们的阴影还没有完全消失，在思想理念上还有相当大的障碍和压力，思想观念的转化需要社会体制的完善和文化教育的发展来转变。当时办佛教教育的性质和理念只是为了适应当时的社会背景，其办学的目的和宗旨也只仅处于培养一些具有一定文化知识的青年僧人而已。只要能够培养出人才那就是教育的成绩，而对于人才的培养没有一定的定向和规范；只要是有一些有文化的青年僧人都可以入学，在同一种模式和同等方式下学习；凡是有办学条件的都可以办学，没有对其办学的目的和概念具体化。因此，学院所培养出来的人才往往不能与用人单位所需要的人才相适应，造成人才不能尽其所用和资源严重浪费的现象，其原因有以下几点：





一者、教育理念和教育目的不够明确。

中国佛教目前并不是非常缺少人才，经过这二十多年的办学兴教，佛教目前培养了不少优秀人才。但就目前所培养的人才而言，有很大一部分不能尽其所用，所培养的人才不是用人单位所需要的人才。也就是说教育体制与用人单位的需要产生了脱节，两者之间不能很好的相融洽。

二者、目前的佛教教育处于“自产自销”的状态。

佛教院校培养的人才只能用于佛教教育方面，而佛教寺院等大量用人单位却要用更多时间和精力自己去培养所需人

才。也就是说用人单位并不完全承认或信任佛教院校所培养出来的人才。佛教院校出来的学僧无用武之地，而佛教寺院等用人单位又缺少人才，形成了人才剩余和人才缺乏并存的矛盾现象。

三者、目前的佛教教育机构还处于“一锅烩炒”的状态。

虽然办学的宗旨是培养具有高等文化知识的人才，但由于大家同吃一锅饭只能是一个口味，不能各得所需各取所长。而当前佛教的发展趋势是与先进的科技和社会现代化相并驱，需要具有高度的专业水平和多元化的文化知识相结合的专业人才。

四者、目前佛教教育机构偏重于文化知识的教育，而忽略了思想品德和道德规范上的教育。

使得不少人虽然有很高的文凭和学识，但不能很好地融为于实际的工作中去，使得理论与实践成为明显的对比，两者之间不能融为一体，成为“学而无用”的现象。

五者、目前佛教教育部门只顾培养人才，而忽略了对所培养的人才适应性。

80年代时期由于佛教院校少，培养的人才也少而不够用，使得大部分佛教院校所培养的人才都能得到合理的运用。由于近几年以来佛教院校的增多，所培养的人才也在大规模地增加，使得很多佛教院校培养的人才得不到合理的运用，形成人才的流失和人力资源浪费的现象。

有鉴于以上所言种种情况，我们不难看到目前的佛教教育现状，由于教育的理念和性质，导致了所学非所用的不良现象。我们的教育理念和教育目的应当是学有所用和学有所

长，使得我们佛教院校所培养的人在用人单位尽其所用，教育部门与用人单位应当互助互融，二者之间连为一体。目前办好佛教教育首先应当去调查和了解，当前的社会和用人单位需要什么样的人才，进行及时的调整和改进，使得我们佛教教育事业更加具体化和实用性。同时社会用人单位也应当及时向佛教院校提供自己的用人要求，使得我们佛教教育机构做出适当的调整。从而可以减少很多的资源浪费现象，提高目前的佛教教育水平和质量，同时也使目前佛教教育事业走出困境，得到长远的发展。

二、就目前佛教教育的管理体制和管理模式分析



加强和完善佛教院校体制的管理是目前佛教教育的当务之急，只有形成一套完善的教育管理体制，才能很好地对佛教各级院校进行有效的管理。中国佛教教育的体制目前来看比较混乱，在管理模式上没有一个比较统一的管理方案和管理措施，因此各级佛教院校自行设置和自行调理，初、中、高三级佛教院校不能很好地衔接，甚至存在相互矛盾和相互冲突的现象，使得在学制的设置和课程的设置，都有不同程度的重复或脱节的现象。这种现象严重影响了当前佛教教育的正常发展，使佛教院校越来越难培养出高质量的优秀人才。为了解决目前佛教教育的这种不良现象，我们有必要从佛教教育的管理体制和管理模式上做相应的调整，以加强和促进佛教教育的可持续性发展。

第一,建立一个比较完整的佛教教育管理体系。充分发挥中国佛教协会的作用,在中国佛协的指导下利用"教育委员会"的职权,对全国佛教院校进行统一管理。就如同对"传戒"的统一管理一样,进行对佛教院校统一管理。严格以初、中、高三级来划分,经国家宗教局审批,由中国佛协出面对佛教院校的办学条件,做出详细客观的调查研究,按照条件和需要设立不同级别的院校。以中国佛学院为主体可以设立多个高级佛学院,按照自己的特点设立不同性质的学院,形成网络式的中国佛学院的分院。例如可以设立以唯识学为特点的法相佛学院;以中观学为特点的法性佛学院;以天台、华严、净土、禅学等不同特点和不同风格的学院。① 依此可按照不同条件配置设立中级佛学院和初级佛学院,这样就可以将现有的各级佛教院校严格地区分开来,形成按照初、中、高三级的佛教院校,井然有序地进行有效管理。

第二,对现有佛教院校的体制进行科学的设置和管理。目前佛教院校基本上从初级到高级都是以综合性质设置学科,这种设置已经不符合时代的要求,也不符合科学的划分方式。我们对现有佛教院校的课程设置和学科划分,应当运用

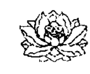
---

① 按照每个佛学院的特点,设立不同性质的中国佛学院分院。这种方法杨仁山居士就曾经设想过,我们可以参照。《支那内学院简章》中说:内学院的大学部要设法相、法性、真言三所大学。其中,法相大学本科以慈恩宗、贤首宗、俱舍宗为根本,设有"戒律、本经、本论、著述、因明、观法、小乘、世典、梵文、藏文、传教"等学科;法性大学本科以三论宗、禅宗、天台宗、成实宗为根本,设有"戒律、本经、本论、著述、观行、小乘、世典、梵文、藏文、传教"等学科;真言大学本科以密宗、净土宗为根本,设有"戒律、教典、仪轨、观行、图像、世典、梵文、藏文、传教"等学科。

科学的方式和适应社会时代的要求来设置。无论院校大小都应当以不同专业来划分学科,一所院校可以设立多个不同的专科,来分别培养不同专业的人才,这样才能适应当前的社会发展需要。“同吃一锅饭”的方式已经不适合时代的要求,也培养不出高质量的专业性人才,反而造成人才和资源的浪费。分科办学已经是当前佛教教育发展的必然趋势,只有划分不同专科才能符合目前的教育需求。我们可采用社会大学的模式来设置共修课和专修课,学生可以自由选择上公共课和专业课,来满足学生各自所追求的知识和需求。

第三,还可以按照目前的需要,我们可以在现有的佛教院校设立几大专业性类型。如:设置佛教管理学院,培养佛教现代化的管理人才,进行人事管理、经济管理、企业管理,并教授丛林知识、寺院建筑、法律知识、计算机、社交知识等方面的专业知识,培养出一批优秀的专业管理人才;还可以设置佛教教育学院,培养从事于佛教文化教育事业的专业人才,进行佛教理论专业知识、社会文化知识、教育心理学、教育技能等知识的学习,培养出一批专门从事于佛教教育事业的人才;还应设置佛教学术研究学院,培养专业从事于佛教文化研究的人才,进行佛教理论研究、佛教文献研究、佛教考证研究、佛教文化研究等;还可以设置佛教艺术学院,培养从事于佛教各种文化艺术的人才,进行佛教音乐、佛教绘画、佛教雕塑、佛教建筑、园林艺术等佛教文化艺术知识的学习和弘扬;还可以设置佛教网络学院,培养从事于佛教网络技术、软件技术、远程教育、电子出版等方面工作的人才。

第四,真正做到“学院丛林化,丛林学院化”的模式。目前



中国佛教院校的管理模式虽然是以“学院丛林化，丛林学院化”的原则管理，可是实际上这只是一种形式而已，在实际操作过程中却没有完全做到，反而形成学院与丛林之间的矛盾，且不断激化。有这样几种情况：其一是有的学院虽然处在丛林，可事实上只是有名无实，常住只是一种形式而已，并没有按实际上的丛林规矩去管理，使得“学院丛林化”成为一句空话，学员在丛林中并不能学到真正的丛林规矩，毕业之后也不懂丛林知识；其二是有的学院办在丛林，只是为了为常住撑门面，完全忽视真正的佛教教育，学员在校期间常常为常住做佛事、搞接待，而根本学不到专业的佛学理论知识，毕业后只是拿到一张文凭而已；其三是有的学院虽然办在丛林中，却与丛林分别管理，无论法师待遇或学生待遇都有很大悬殊，讲课法师的工资待遇还不如常住清众的一半多。这样不仅使得佛学院法师无心于自己的教育岗位，参与常住的佛事活动而荒废自己的专业；而且使学生认为学好文化知识没有什么用处，甚至造成学院与丛林之间的相互矛盾。

目前中国的佛教教育事业仍然处在摸索阶段，没有形成统一的管理模式和完整的管理体系。我们希望通过以上种种手段对目前佛教教育现状进行必要的调整和完善，引导中国佛教教育事业走出一条新的成功之路。使得中国佛教教育事业有一个突飞猛进，创出有自己特色的教育模式，打开中国佛教教育事业的新局面。佛教教育是佛教未来发展的重中之重，搞好佛教教育也是当前的当务之急，是一件刻不容缓的重要工作。

三、就佛教教育目前的师资培训和管理分析

要办好佛教教育，师资的培训是非常重要和关键的，一个院校的教学质量如何，所培养的人才是否能成为众多院校中的佼佼者，是否能受到社会用人单位的欢迎，是否能够培养出最优秀的人才，教师队伍的水平是非常大的决定因素。目前中国佛教院校的师资力量，从表面现象来看具有一定的实力。近二十年来各院校为自己多多少少培养出来了一些教育人才，这在各级佛教院校中已见成效。但如果严格要求，师资队伍的数量虽然比较可观，可就质量上而言还有很多不足之处，大多数老师和法师在教学方面经验不足，都是从自己的佛学院培养出来的，没有经过正式的教育院校的培训和学习，在教学技巧和教学方法等方面还尚有欠缺。有的法师虽然知识很渊博，但不知如何把所学的知识教给学生，即缺少教学的技巧和方法，在讲课时学生听不懂甚至不能接受。从长远来讲，在加强师资队伍方面，应当采取一些有利的措施来提高法师的教学技巧和教学方法。应当对目前现有的各级佛教院校的法师进行有规律性的培训，通过培训来提高已经在教学岗位上的法师教学技巧和教学方法，对经过培养的法师进行统一管理和合理分配。

在师资的培训方面我们可以采取如下方法：一者、对现有法师进行集中培训。就是说利用两个假期的时间，将他们集中起来请社会大学教育学院的专业老师，对他们进行关于教



学技巧、教学方式、教学心理学、教学语言、写教案和讲义、写板书等一系列教学专业知识的培训,从而提高教学水平和教学质量。二者、对现有的法师进行轮流培训。就是说专门组织各级院校对现有法师,尤其是刚走上讲台的青年法师,轮流组织他们到指定的专门教育院校培训,或者在规定的地方请有关教育院校的专业教师来讲课,从而提高教学技巧和教学方法。三者、对现有的法师就地分散培训。就是说在有专门教育院校的一些城市,利用有利条件自行组织自己的现有法师,请一些教育院校的专业教师来培训,讲授有关教学技巧和教学方法等方面的知识,来提高现有的教师队伍的质量和水平。四者、自己创造条件培训。就是在现有佛教院校里,可以专门为现有法师开设教育专业课,聘请教育院校的专业老师来讲课,对在院的所有法师进行岗位培训,学习关于教学方面的专业知识。

在教师管理方面我们可以采用以下方法尝试:一是评定教师的职称。如果要管理好教师队伍,就必须要对目前现有各级佛教院校的法师进行统一职称评定,按照统一评定的情况给予相应的职称和待遇。这样不仅有利于加强对教师队伍的有效管理;而且还能够促进教师对佛教教育的积极性;同时还可以提高教师在教学方面的教学水平;并且使佛教教育能够与现代社会教育相接轨。评定的方法可以参照社会教育的评定办法,设定出佛教教育的特定职称和称谓。二是统一管理教师队伍。对现有各级佛教院校的法师进行统一管理和分

配。[①] 首先对每位法师从文化程度、学历、职称、教学水平等方面进行评定，然后依据每个人的条件级别的不同相应将他们分配到不同级别的院校进行任教。这样就能够很好地提高教学水平和教学质量，也有利于对教师队伍进行有效的统一管理。三是提高教师的待遇。提高教师的待遇有利于教师队伍的稳定，在当今市场经济的社会时代，虽然作为佛教教育的工作者，同样也会受到物质方面的影响。目前由于佛教院校教师的待遇普遍偏低的原因，使得大量的优秀教职人员改行而从事其他行业，造成各级院校教师队伍流动性都很大的不稳定现象。一个院校如果教师队伍长期变动不稳定，教学质量和教学水平肯定无法提高，对目前佛教教育事业形成非常大的隐患，为了佛教教育事业的发展，解决教师待遇问题是不容忽视的重要环节。四是加强教师自身素质修养。教师是"人天师表"，不仅要教给学生知识，而且要教给学生如何做人。学校是培养人才的摇篮，教师的品德言行都会直接影响学生的品行和情操，俗话说"身教重于言教"。社会教育也在大力提倡素质教育，加强学生的思想品德教育为第一。因此，加强对教师队伍的管理和提高思想素质是刻不容缓的事实。

由此可见，要办好佛教教育和改变佛教教育目前的状况，加强对教师队伍的培训以及完善对教师的管理是关键。教师队伍的不健全和涣散严重影响了佛教教育的进步和发展，使得中国佛教教育形成混乱的局面。有些院校待遇过高而使法



① 这种统一分配管理的前提是与前面所说的佛教院校体制统一管理相配合。这在前面"佛教院校体制"管理部分中有详细论述。

师过剩得不到合理运用;有些院校待遇过底使得缺少法师无法完成最基本的教学计划,造成学员的流动性和不稳定性。如果能够建立起一支强大的统一管理的教师队伍,就可以保证各级院校的教师的相对稳定,才能保证完成教学计划和教学任务。只有教师队伍的稳定才能使学员稳定,避免因师资力量不足而引起的学员流动,对佛教院校的教学计划产生不良影响。

四、就目前佛教院校教材使用情况的分析

关于佛教院校的教材使用问题提出已有多年,但由于种种原因一直没有一个很好的解决方案。1992"全国汉语系佛教教育工作座谈会"上就提出编写统一教材的建议,在这十多年的时间里又多次提出了一些具有实质性的有效方案,并且有些地方的佛学院初步编写了自己的教材。但由于没有形成统一性,在许多方面还存在着许多问题,所以一直以来关于教材的问题没有得到切实解决。而教材的统一使用是办好佛教教育的必然因素,也是佛教教育事业统一化的重要组成部分,是每一个从事于佛教教育工作者最关心的问题。在这里本文作者不妨提出一点浅薄建议,也许对于教材问题的解决能提供一些帮助。

从实际情况而看,就目前中国佛教教育现状而言,编写一套统一的新教材是有很大的困难,其时机也还不完全成熟,还需要多方面的力量积聚更多的条件。由于目前的佛教教育体制不统一,管理模式和教学水平高低不等,对教材的使用有各

自的见解和适用性，我们目前无法统一这种层次不同的局面。再者目前无论在佛教教育界还是佛教学术界，关于佛教院校教材的问题存在很大分歧，一时之间还很难达成一致，还需要共同的相互磨合和探讨。编写佛教院校统一教材是一项重大工程，需要各方面的力量和支持。其重要性直接关系着佛教教育的发展，甚至还会影响到后世，所以大家都持慎重态度，这也未尝不是一件好事。可我们也不能一等再等，以至于影响目前佛教教育的发展前景，我们可以先用其他形式试行一种过渡性质的教材。

第一，首先我们可以先对目前各级佛教院校所使用的现有教材进行筛选，从中选择出一些比较合理的教材作为临时通用教材，按照层次不同分别配备相应的初、中、高三级佛学院。这种作法虽然不能从根本上解决教材统一使用的问题，可也是由混乱向正规过渡的必然阶段，然后再由此延伸，等到时机成熟时再编写统一教材。第二，其次再按照各级院校所设置的不同专科，统一配备相应的专业性教材。当然前提是在对佛教院校统一管理的模式下实现。由于各个专业的专业性不同，需要请各个专业的有关任教人员进行论证，达成一种共识来统一规定某一专业的使用教材。这样才能够更有效更准确地确定某一专业的教材，使得所选用的教材更具有准确性和权威性。第三，然后我们对所选用的这些教材，适当地配备相应的参考资料作为一种补充教材，也是对教师在教课时所配备的教学参考书，这样才能真正地做到各级佛教院校在教学质量上的统一性。其实目前有不少的学者和法师在讲课时，所写下的很多讲义可能就是非常好的教材，如果能进行重



新编辑筛选即可作为参考教材。第四,最后我们对所选用的教材进行统一的印刷出版,诚邀一些寺院和慈善事业共同参与,这样既可以减少佛教院校的开支,也可以使各级佛教院校的教材在版本和样式上得到统一。虽然教材的版本和样式并不重要,但统一的出版印刷是促使教材统一化的重要部分,我们也不能忽视了它。第五,规定各级佛教院校使用统一的教学大纲,使用统一的教学大纲对教材的统一管理有至关重要的作用。目前佛教院的教材不能统一使用,实质上主要就是因为各个佛教院校的教学大纲不统一,如果首先对各级佛教院校实行统一教学大纲,那教材的统一管理就容易很多。规定初级佛教院校使用哪些教材,中级佛教院校使用什么教材,高级佛教院校使用哪些教材;初级学院两年所学课程,中级院校三年所学的课程,高级院校四年所学的课程,研究生院三年所学的课程。这样无形中就使教材的使用走上一个统一管理的轨道,自然而然形成教材统一管理的模式。

通过以上种种手段和方法促使佛教院校的教材能够实现统一化管理,使得佛教教育事业走向正轨化。事实上教材的统一管理并不一定非要编写新的教材才能实现,统一管理只是一种实际性的管理办法,只要把各级佛教院校目前正在使用的教材统一起来,进行综合性的分类分科编辑成统一教材就可以使用了。佛教院校不同于一般大学,佛教学院式的教育时间太短,没有形成完整的教育体系,一时间很难编写出新的统一教材。利用佛教院校重于传统文化的特性,对于传统的经、律、论和古代大德的注疏进行编辑,就能够形成一套完整的统一教材。因此,编辑统一教材并非难事,关键在于有没

有人重视此事,不能一拖再拖时至今日,使得各级佛教院校教材五花八门形式各样,有的中级院校使用教材比高级院校更深,有的高级院校使用的教材比中级院校还浅,有的课程在初级学院学完到高级学院又学,形成不同级别的院校课程重复的现象,所以统一使用佛教院校教材是改进目前教学方式的重要部分。

五、就目前佛教教育生源情况的分析

办好佛教教育,生源问题也是非常重要的因素,目前佛教教育院校对这方面认识得还不够,甚至于有些院校还没有认识到。同时就目前佛教教育状况而言,对于生源问题还没有一个统一的解决方案,各级院校都只顾自己并没有顾全到大局。唯有解决好生源问题才是办好教育的前提,如果说没有生源或者说毕业生无处安置,都是教育上的很大失败。主要关系两个方面的问题,一是院校招进来时的生源问题,二是院校毕业学员的去向问题。也就是对于招生和毕业去向的两大问题,这两大问题在目前佛教教育上也非常突出,并没有统一方案来协调这方面的问题。一个院校如果招不到学生或者说所招的学生参差不齐,对于教学质量的提高来说是很大的障碍;从另一方面讲,一个院校毕业的学生如果没有地方安置,或者说毕业的学生得不到合理运用,这也同样是佛教教育上的重大失败。



在这里笔者对目前佛教教育中如何应对生源问题,简要谈谈自己的一些建议,希望对于解决这两大难题起到一定作

用。首先,我们要在招生上实行全国性佛教院校统一性的招生制度,结合报考志愿和考试成绩进行录取,形成高、中、初三级佛教院校的区别。这样就会避免有的学员同时报两个或两个以上的院校,甚至于同时被两所或两所以上的院校所录取的现象。更重要的是这样就会避免所录取的同一班级学生文化程度差距太大的现象。也可以避免有些院校生源紧缺和学员不稳定的现象。笔者这十几年来工作于佛教教育的第一线,对这方面有比较深刻的体会。虽然实行统一招生会有很多困难,但如果我们把它看作重点问题来抓,总会有办法解决这一关键性问题。如果能够解决佛教教育上的这一主要问题,这将对目前佛教教育有一个很大的促进。

另外,对于招生问题上还有一个重要环节,就是发放招生简章时,要特别注明招生对象,使得学员在报考时有目标、有针对性地报考。如:注明考生所要报考的院校的性质和所要报考的专业等,这样就能够有效地一次性将所有考生对号入座,避免佛教院校目前有的学生想学而又学不到,有的学生上几所院校所学相同课程,造成极大的浪费。同时避免学生在学习上出现"热剩饭"的不良现象。所以,在统一招生时分清院校的性质、专业方向,对于解决目前生源优劣不齐能够起到一定作用,也有利于提高教学水平和教学质量,是改革目前佛教教育的重要环节。

其次,我们还要解决另外一个重要问题,那就是目前各级佛教院校的毕业生去向问题,目前佛教教育事业中毕业生的去向问题非常之重要,这不仅关系着佛教院校的教学程度的高低,还是关系着中国佛教教育的发展前景。可这一重大问

题就目前而言，在佛教教育方面很少有人认识到，就是有人意识到但却因为种种困难避而不谈。但这却是目前佛教教育上存在的事实，我们不得不面对这种事实。目前佛教院校所毕业的学生不再是80年代时期，原则上哪里来哪里去的方式。80年代时期佛教教育刚刚起步，各大寺院和佛教用人单位都人才稀缺，佛教院校不用考虑学生毕业去向的问题。而时过境迁，二十多年的时间过去，二十多年来佛教教育培养了许多青年人才，各大寺院和用人单位基本饱和。所以，我们当前办好佛教教育学生毕业去向是非常重要的问题。对于这一问题笔者认为可以运用佛教协会管理部门、网络媒体、佛教期刊杂志等来调控，首先对每所院校的应届毕业生进行统计，然后对于学员的简历专业公开，使得用人单位自愿选择所需的人才。或者在中国佛教协会的主管下，专设一个人才中心，使得用人单位直接在人才中心选用自己所需要的人才，这些方法都能够有效地解决佛教院校当前的毕业生分配问题。



我想如果能在目前佛教教育方面解决这两个实质性的问题，其他对于佛教院校的生源文化程度、学员稳定、毕业有去向、工作性质对口等问题，都能够得到很好的解决。这样就能够保证佛教院校所培养的人才有效运用，从而减少人才外流的现象，同时也能够带动出国留学人员顺利回国，充分发展在国外所学的先进思想理论和文化知识。由于目前佛教院毕业生去向不明确，使得大量的毕业生成为“游访僧”，荒废了几年从佛教院校所学的知识，更使大量的出国留学生不能回国工作。这种弊端对当前的佛教教育造成了非常大的危害，这一点已是当前佛教教育不争的事实。我们真诚希望佛教主管部

门对这一问题及时的解决，促使中国佛教教育事业的进一步发展。

六、就目前佛教教育的资金调配和硬件设施分析

最后一个问题就是我们讨论当前中国佛教教育的另一重大课题，办学资金的缺乏和得不到合理运用的问题。就目前中国佛教教育现状分析来看，虽然说目前各级院校在办学资金上都比较缺乏，但最重要的是在资金的合理运用上没有得到统一的管理，如果对目前的办学资金进行严格的科学管理，其实很多院校和寺院并不缺少资金，而缺乏科学的管理和合理的使用。教育资金问题也是当前佛教教育的老大难问题，并不是新时期出现的新问题，其实也是在这二十几年来一致没有得到解决的问题。可在发展佛教教育事业这一重大历史前提下，这一问题不得不得到合理的解决，否则仍然会影响到整体的佛教教育事业。为了解决这一老大难的问题，笔者也提出一个方案，对于解决办学资金问题起到一定作用。

要解决当前的办学资金问题就首先要对目前佛教院校进行全方面的考查，[①] 哪些有办学条件，哪些没有办学条件，哪些有较强的办学实力，哪些办学实力较弱。通过调查总结后做出比较和对比，对于没有条件的可以强制停止，对于实力较

---

① 笔者在这里作了一个详细的调查表格，只要能对表格中所列的项目进行核实，就可以得知各级院校的办学实力。这不仅能提供对当前佛教院校的统一管理，也是当前中国佛教育事业的重要第一手资料，其意义不可估量。

弱的将其作为中初级院校,将有较强实力的设置为高级院校。唯有对所有具备种种办学条件的院校进行统一管理,才能统一调配资金来进行统一管理。我们通过运用佛教协会“教育委员会”的名义,对全国佛教院校进行统一评估,然后设立一个专门的“佛教教育基金会”,来统一管理佛教院校教育资金。这个“佛教教育基金会”可以向全国各大寺院、诸山长老、企事业社会团体,进行募捐集资各方面资金来统一管理。通过有效的方式建立一个强大的“佛教教育基金会”,对各项教学经费进行统一调配,这样才能保证佛教教育无后顾之忧,稳定教师队伍和教学质量。无论困难多大这件事是势在必行,是社会发展的需要和中国佛教教育的必然发展趋势。

在当前佛教教育硬件管理方面,目前各级佛教院校多多少少都存在问题,尤其是在佛教院校的图书馆管理上存在的问题更加突出。虽然在表面现象看目前各级佛教院校都建有教学大楼并设有图书馆,但据笔者走访一些佛教院校了解到,这些图书馆在管理上有很大的问题。大多数的佛教院校的图书馆只是作为一种摆设和门面而已,在实际方面并没有完全发挥图书馆的真实作用。尤其是佛教院校的图书馆,应当充分地为学生在学习方面提供更多便利,使得学院的图书馆真正发挥作用。一般来说大多数佛教院校对图书馆的管理不够开放,有很多学院的图书馆按照正常的作息时间来开放,使得学生在休息时间、节假日和放假期时间,无法正常地在图书馆学习,这样就无形中使图书馆不能更好地发挥其效用;有的院校虽然在节假日仍然开放,但书柜却长期紧锁,无论借书还是阅读都给学生带来不便;有的图书馆在管理上落后不合时宜,



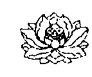
有的图书馆有书却没有卡片，有的有卡片而却早已没有书；有的图书馆书籍大量丢失，不能及时补缺和更新，使得图书参差不齐给学员带给很大不便。图书馆在任何一所院校对学生来说都非常之重要，如果不善于管理或管理得不好，都对学生的学习有很大障碍。所以加强和完善各级院校的图书馆管理不可忽视，在当前佛教教育方面图书馆的运用现代化管理非常重要。

另外，在学院的硬件方面，“电化教学”做得也不够理想，在当前很多院校还使用传统的粉笔写黑板的方式教学，没有很好地利用现代化的电化教学工具。在佛教教育硬件上我们应当加强对电化教学的运用，增加投影、电脑、网络等种种现代化设备，创造一切有利条件来提高教学水平和教育质量。目前虽然有很多院校配备了电化教学设备，但却并没有有效地运用；虽然配备了电脑教室，却没有利用先进的电脑教学手段，也只能是成为一种摆设和门面而已。其他活动室和课外活动设备、活动项目都太少，很多院校在这方面都比较薄弱，学生的身心健康得不到全面的发展。

以上所列举种种情况，基本上都是目前佛教院校普遍存在的一些问题，长期以来由于种种原因都没有得到很好的解决，在很大程度上严重影响了教育质量。无论是教育资金还是硬件管理，都是当前办好佛教教育必不可少的先决条件。要办好佛教教育，在硬件方面，不仅要配置上先进的现代化教学设备，而且还要有效地运用现代化教学设备，这样才能使佛教教育在德智体各个方面全面得到发展。

结　论

自改革开放以来中国佛教文化教育事业已经走过了二十五年的历程，在这二十五年的时间里经历了时间的考验，总结了在佛教教育上的不足之处，同时也从各个方面积累了丰富的办学经验。引导全国佛教界的各方面力量积极办学，使得佛教院校在全国各地遍地开花，已有大小四十多所佛教院校，这是中国佛教教育事业可喜的一面。但也由于各方面的原因，当前佛教院校存在管理不得当问题，使得“各地为阵”和“自立为主”的现象日益严重。为了中国佛教教育事业的长远发展，我们从事于佛教教育事业的工作者，不得不对此高度重视，急需采取一些必要的措施扭转目前的不良局面，使得中国佛教教育事业得到健康有利的发展。



从目前整体佛教教育现象来看，如果能正确认识到办学的目的和性质，更新目前佛教教育的理念，佛教的文化教育事业才有出路。今总结为如下几点：一者、更新办学理念和办教育性质，应对当前社会所需求相对应地培养人才，使得所培养的人才成为佛教界的真正精英；二者、改变和完善佛教教育体制管理，尽一切可能对所有佛教院校进行统一管理，以最大程度扭转目前佛教院校“各自为营”的混乱局面，使得佛教院校能在同一个教育组织管理之下，进行有方向有次序的统一管理，形成正规化的佛教教育体系；三者、对当前佛教院校的教师实行全面培训，以提高教学水平和教学质量，培养出一批专业化的教师，成为当前佛教教育力量的根本保证。四者、制定

全国佛教院校教材统一使用方案,实行全国统一使用教材的规定,使得佛教教育逐步走向统一管理的趋势;五者、改变佛教院校教学管理体制,实行专业、学科不同的多类型管理体制,这样更有利于针对性地教育,培养各专业、各学科、各类型的佛教人才;六者、实行全国佛教院校统一招生和统一分配体制,改变目前佛教院校学生文化程度不齐、学员不稳定、毕业去向不明确等不良现象,这样有利于对佛教院校学生的严格管理;七者、加强对目前各级佛教院校的硬件设施管理,鼓励实行电化教学以提高教学水平,加强对佛教院校图书馆的现代化管理,提高学员的自学能力和丰富学生的知识层面;八者、筹备设立"佛教教育基金会",实行对全国佛教院校的办学资金统一管理,这样就能够保证各级院的办学资金,同时有利于建立一支稳定的教师队伍。

总而言之,以上所说都是目前佛教教育中一些比较重要的问题,急需有效的解决,这样才能更好地管理佛教院校。如果有关佛教教育主管者能从以上所说几个方面进行调整和完善,必将使中国佛教教育事业得到更好的发展。为佛教在21世纪的发展培养合格的优秀人才,使得中国佛教教育事业与社会教育和国际教育真正接轨。

佛教教育对伦理道德的意义

绪　论

道德教育是全社会当前的主要教育方向，社会历史的发展，现代化科学技术的进步，给人们的物质生活带来了很大的变化，使人们的生活走上了富裕道路，这无可厚非是现代化的科技创造出的成果。但物质生活不断丰富的同时，人们的文化素质和道德修养却没有得到相应的重视。使得人类社会产生了互相斗争、相互残杀，破坏了人类本有的平等、和谐的生存环境；使得世界连年战火不断、生灵涂炭，无数的百姓失去亲人和家园；使得社会你争我夺、烧杀抢劫，国家财产和百姓的生命受到严重威胁；使得人与人之间明争暗斗、争名夺利，失去了相互的信任和理解。为了金钱利益父子反目成仇甚至相互仇杀，失去了人类本有的父慈子孝的伦理道德；为了名利争夺上下级之间互相勾结互相排挤，失去了人类本有的互亲互爱的伦理道德。正因为物质和名利的诱惑，使得人们的伦理道德日渐沦丧，社会环境也变得越来越恶劣。为了完善社



会伦理道德教育,我们应当发挥和运用佛教的伦理道德教育。

佛教伦理教育是关于佛教道德思想、道德观念的学说,主要用来调解佛教信徒之间的关系,以及佛教信徒与其他信徒之间的关系,是规范佛教信徒在修持实践过程中的道德准则和行为规范,佛教在长期的发展过程中形成了一套完整的伦理道德体系。佛教的伦理道德本文认为主要体现在:"止恶修善"的善恶报应之因果观;"戒杀放生"的众生平等之慈悲观;"清规戒律"的遵纪守法之自觉观;"知恩报恩"的尊老爱幼之孝亲观等方面。佛教伦理道德的建设目的主要在于指导佛教信徒的修行实践,教导人们如何善待众生完善自身的人格等,以此来达到去恶从善、转凡成圣的人生最高境界。佛教的这种伦理教育对于我们社会的伦理道德教育具有积极的作用。

一、佛教"止恶修善"的伦理道德教育

佛教在中国的传播中,其劝善化俗的思想,最为中国本土化的思想道德领域所接受,其劝善化俗的作用也为中国传统的思想道德教育起到了积极的推动作用。如宗密在《原人论》中说:"天竺世教,仪式虽殊,惩恶劝善无别,亦不离仁义等五常,而有德行可修。"[①] 由此可见,佛教的教育是一种真正的劝导人们止恶从善、避恶趋善的伦理教育。今就佛教对于善恶报应说、性善性恶说及劝善化俗等方面说明佛教育对伦理

① 见《大正藏》第45卷,第708页。

道德教育的意义。

关于“善恶”的论说在佛教涉及非常之广泛，在佛教各个经论中都对“善恶”的界定作了明确的说明。所谓“善”者，是指顺应、顺理之义，即随顺佛法使自己和他人皆能得到利益；言“恶”者，是指违逆、违损之义，即违背正理损害自己和他人利益，与贪瞋痴等烦恼相应障碍圣道。如《大乘义章》卷十二说：“顺理为善，违理为恶。”[①] 又《成唯识论》卷五云：“能为此世他世顺益，故名为善；能为此世他世违损，故名为不善。”[②] 在佛教经论中将善法称为白业，将恶法称为黑业，白业是指清净无染污之法，黑业是指污浊染污之法。白业是属于净业，是众生的善行，通过善行可以去除烦恼达到安隐涅槃；黑业是属于染业，是众生的恶行，而恶行能造三恶道业轮回生死。如《俱舍论》云：



> 安隐业说名为善，能得可爱异熟、涅槃，暂永二时济众苦故；不安隐业名为不善，由此能招非爱异熟，与前安隐性相违故；非前二业立无记名，不可记为善不善故。[③]

所以说，“善”是指能感得资益有情身心的可爱之结果；“恶”是指能感得损害有情身心的不可爱之结果。不能感受爱非爱之结果者称为“无记”。这是佛教对于善业、恶业、无记业的明确界定。

① 见《大正藏》第 44 卷，第 697 页。
② 见《大正藏》第 31 卷，第 26 页。
③ 见《大正藏》第 29 卷，第 80 页。

在中国传统的伦理道德思想中，一般以善恶来论人性，认为善恶是人性的本质和本性，认为“善”是天所赋予人的仁、义、礼、智、信等道德品质，而“恶”是人性的贪欲等自然本性。所以孟子认为人性“本善”，而荀子则认为人性“本恶”，由此而有了对人性是善是恶的不同论点，从而也引起了学术界对人性善恶的研究。而佛教的善恶论则不同于中国传统的说法，主张人性本非善恶、心性本净、自性平等，而不存在所谓的绝对善与绝对恶，是一种非善非恶的无记性。并且佛教所讲的善恶，不完全是谈人性的善恶，还包含对佛与众生本质上的善恶判断；同时也不完全是世俗善恶伦理上的善恶，其善恶还包含有法性、真如、佛性、如来藏等含义。所以道生法师在谈佛性时，认为佛性即是善性，如道生法师解释说：“善性者，理妙为善，返本为性。”[①] 也就是说在道生法师认为得理为善，乖理为不善，这里的“理”就是指法性、佛性乃至如来藏等。因为，在佛教伦理思想理论上主张“自性本净，自性本觉”，所以有善恶之分别，是由于我们众生的虚妄分别所至。如《坛经》中说：

> 世人性本自净，万法在自性。思量一切恶事，即行于恶；思量一切善事，便修于善行。思量恶法，化为地狱；思量善法，化为天堂。一念恶，报却千年善亡；一念善，报却千年恶灭。[②]

---

① 道生《大涅槃经集解·德王品》，《中国佛教思想资料选编》第1卷，第24页，中华书局，1983年。

② 敦煌本《坛经》，见《大正藏》第35卷，第8页。

佛教之所以主张善与恶皆是人们自心的分别者，其目的就是为了能“止恶修善”。因此，佛教“止恶修善”的伦理观念，不仅仅是为了自身的解脱和自我的完善。而且，还担负着扶世助化、劝善化俗的伦理道德教育使命。佛教的善恶伦理观除了教人们分清善恶外，还以善恶业报轮回的理论与世俗的道德观相结合，从而使佛教伦理思想不仅在信众中产生了信仰的力量，而且在社会道德教育中起到扶助社会实现伦理道德教育的观善化俗作用。在佛教伦理中把善恶观与业报轮回相连，由净染业力决定人生轮回果报，由净业得善报，由染业得恶报。如此善业恶业在因果规律的作用下就形成了善业善果、恶业恶果的善恶因果报应。进一步在时间与空间上将因果报应延伸于前世、今世、来世，形成“三世二重因果”的业报轮回思想理论。佛教认为人们现在的善恶作业，决定来生的善恶果报；今生所受的果报取决于前世的善恶修行。人们要摆脱这种六道的轮回，就必须要勤修善业以便证得善果，得以脱离六道轮回而成就佛果。

由此可知，人们通过佛教的善恶报应来认识到“善有善报，恶有恶报”的因果规律，从而可以确定佛教的善恶伦理观既受到了世俗伦理的影响，同时也影响了社会伦理道德的内涵；既形成了中国佛教的伦理特色，也极大丰富了中国传统伦理思想。所以佛教的善恶伦理观对促进人类伦理道德教育具有重要作用。



二、佛教“戒杀放生”的伦理道德教育

人们在五浊恶世中被名利和五欲所染，失去了本有的善良和友爱。为了名利和五欲的享受互相残杀、互相猜忌、你争我夺、尔虞我诈，如此弱肉强食的景象处处可见，父子反目成仇、兄弟骨肉相残也见怪不怪。由此向大而言扩张成为世界性人类战争悲剧，也由此导致了自然界遭毁坏给人类带来的重大自然灾害，使得成千上万人流离失所无家可归。在这些千千万万的灾难中虽然说有不少是天灾，但更多的是人祸，由于人为才导致了自然灾害，这是不可回避的事实，也是目前国际社会最关注的课题。要解决这些问题首先要去了解和研究人们的“心灵”问题，也就是思想认识理论。由于人们对个人利益的重视而忽视了带给社会的灾难，这也是人们“自我”意识的做怪。只有打破这种自私的“自我”意识，把自己看作是社会组成的一个部分，那破坏他人利益也就是破坏自己利益。只有这样才能促使人们关心社会、建设社会，使得我们共同生存的社会更加美好。

在佛教的伦理道德教育中，认为世界之所以变得战争不断，天灾人祸变得越来越多主要是由于众生杀业太重。今天你杀了他，明天他又杀了你，这样冤冤相报形成了一种恶性循环，使大家本来相亲相爱、互帮互助的和平环境，一时间变成战火绵绵的杀戮；本来一片祥和、平静的家园，一夜间变成屠杀生灵的屠宰场。佛教讲“欲知世间刀兵劫，但听屠门夜半

声”，意思是说世间之所以有战争，就是人们平时杀生太多，众生共同的杀业所感。因此，佛教主张“戒杀放生”的慈悲精神。如《戒杀放生文》云：

> 盖闻世间至重者生命，天下最惨者杀伤；是故逢擒则奔，虱犹知避死；将雨而徙，蝼蚁尚且贪生。何乃网于山，罟于渊，多方掩取；曲而钩，直而矢，百计搜罗？使其胆落魂飞，母离子散，或囚笼槛，则如处囹圄；或被刀砧，则同临剐戮。怜儿之鹿，舐疮痕而寸断柔肠；畏死之猿，望弓影而双垂悲泪。恃我强而凌彼弱，理恐非宜；食他肉而补己身，心将安忍？①

由此段文说明了人与人之间的真诚友谊。所以佛教的伦理思想教育人们珍惜生命，尊重他人的生活习惯和生活方式，不要将自己的主观思想强加予他人。养成慈悲喜舍、助人为乐和爱护动物生灵的道德行为，使人类共同生存的环境变得更加祥和而平等。



在当今社会随着经济的发展，人们对自己的物质生活要求也越来越高，尤其是餐桌的食物更加应有尽有。俗话说“天上飞的、地上跑的、水中游的”凡是有生命的人们无有不吃的。更加残忍的是有的动物居然被用来“活吃”，吃的方法也是花样繁多。致使一些对人类有益的动物和国家的珍稀动物濒于绝迹，人们只能从动物园或科教书上看到，这不能不说是人类最大的悲哀。如《戒杀放生文》所说：“一举箸则万钱，一染指

① 云栖袾宏莲池大师所著《莲池大师全集》，《嘉兴藏》第32册《云栖法汇》。

则千命。"[①] 人们为了自己一时的口福而杀害其他生命，使得地球生态失去平衡，环境也不断恶化，种种怪病由此而生，严重地危及着人类的生命安全。这一切归根而言，皆是人们自作自受、自食其果，哪能怨得他人半点，一切皆是众生共业所感。所以在佛教的伦理道德观上而言，要使世界和平共处、人们身体安康、百姓安居乐业，那就首先要提倡"戒杀放生"的伦理道德思想。如《大智度论》中所说杀生者有十种罪业：

一者、心常怀毒世世不绝；二者、众生憎恶眼不喜见；三者、常怀恶念思惟恶事；四者、众生畏之如见蛇虎；五者、睡时心怖，觉亦不安；六者、常有恶梦；七者、命终之时狂怖恶死；八者、种短命业因缘；九者、身坏命终堕泥梨中；十者、若出为人常当短命。[②]

由此足可以说明杀生对人类的生命健康和生态平衡具有很大的破坏性，应当大力倡导佛教的"戒杀放生"之慈悲思想。

能够"不杀生"，不仅对于修行者有很大帮助，就是对于一般世俗之人的身心健康也有很大利益。如《戒杀放生文》中所列事例：

"一活蚁也，沙弥易短命为长年，书生易卑名为上第。一放龟也，毛宝以临危而脱难，孔愉以微职而封侯。屈师纵鲤于元村，寿增一纪；随侯济蛇于齐野，珠报千金。拯已溺之蝇，酒匠之死刑免矣；舍将烹之鳖，厨婢之笃疾瘳焉。贸死命于屠家，张提刑魂

---

① 云栖祩宏莲池大师所著《莲池大师全集》，《嘉兴藏》第32册《云栖法汇》。

② 见《大正藏》第25卷，第155页。

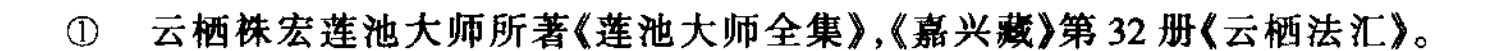
超天界，易余生于钓艇，李景文毒解丹砂。孙良嗣解矰缴之危，卜葬而羽虫交助；潘县令设江湖之禁，去任而水族悲号。信老免愚民之牲，祥符甘雨；曹溪守猎人之网，道播神州。雀解衔环报恩，狐能临井授术。乃至残躯得命，垂白壁而闻经；难地求生，现黄衣而入梦。”①

《戒杀放生文》中所举事例只是自古以来“戒杀”所得之功德的部分而已。以上事例可以说明“戒杀”不仅只是对修行者而言，而是与所有人类都有很大关系。因此，自古以来中国人最注重对生灵的护持，古人从小教育子女要有慈善、仁爱之心，“孟母三迁”的故事成为传统美德的佳话。从而说明，佛教的这种“戒杀放生”的伦理道德思想，对于人类今天战争不断、极不安定的社会现象而言，对促进人们共同关注社会、共同保护生态平衡有着极其重要的作用。



三、佛教“清规戒律”的伦理道德教育

佛教作为一种世界性的宗教，它的产生和发展不仅反映了人们的心理需求和情感需求，而且更重要的是反映了人们的道德需求和对善的追求。在佛教经论中除了教理和教义之外，还有抑恶扬善的佛教戒律，体现出佛教对人生善恶道德的要求，如五戒、十善等。佛教戒律二字是梵语的意译，“戒”梵



① 云栖袾宏莲池大师所著《莲池大师全集》，《嘉兴藏》第32册《云栖法汇》。

语尸罗,意思是清凉、道德、规矩之意,具有防非止恶的作用;"律"梵语毗尼,意思是调伏、善治、化度之意,具有调伏诸恶的作用,所以佛教的清规戒律就是佛教伦理道德的主要体现。

佛教的戒律种类细分有很多,有五戒、八戒、十戒、具足戒、菩萨戒等,[①] 五戒是无论在家还是出家的共同戒规,凡是佛教信徒皆要受持和遵守此五戒十善。[②] 如果将佛教五戒与儒家五常相比较,二者有很大的相同之处。儒家的伦理道德思想,就是修身养性、齐家、治国、平天下,是社会伦理道德思想教育的主要组成部分;而佛教的五戒所主张的伦理思想,也是教育人们净化身心、自利利他、广度众生。如儒家讲:仁、义、礼、智、信;而佛教讲:不杀生即是仁,不偷盗即是义,不邪淫即是礼,不妄语即是信,不饮酒即是智。佛教与儒家最大不同者,就是儒家主张"孝"是奉养父母、生儿育女传宗接代,认为身体发肤、受之父母,不敢毁伤,不孝有三,无后为大;而佛教主张剃除须发,远离父母、辞亲出家。所以在儒家的伦理道德观看来佛教是为"不孝",既然是为不孝何有伦理道德可言。而其实佛教不仅非常重视"孝道",而且还主张"大孝"。其实儒家所说奉养父母那只是"小孝",只能给父母肉体上的暂时安慰,不能解决生死根本问题。而佛教主张"辞亲出家"是引导父母信仰三宝,修行佛法出离生死之苦,这是一种舍小家而

---

① 在家信众优婆塞(近事男)、优婆夷(近事女)受持三归依、五戒;出家沙弥、沙弥尼受持十戒;出家比丘、比丘尼受持具足戒(比丘二百五十戒,比丘尼三百四十八戒);菩萨戒包括在家、出家二众。

② 五戒:不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不饮酒;十善:不杀生、不偷盗、不邪淫、不妄语、不两舌、不恶口、不绮语、不贪、不瞋、不痴。

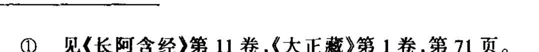
入大家，舍小孝而敬大孝。关于佛教主张孝道的例子非常之多，如《善生经》云：

> 子以五事敬顺父母：一者、供奉能使无乏；二者、凡有所为先白父母；三者、父母所为恭顺不逆；四者、父母正令不敢违背；五者、不断父母所为正业。[①]

佛教不仅孝养当生父母，而且还主张要孝养三世之父母，认为一切众生皆是我过去父母，应当敬重、关心、度化信仰三宝修行佛法。如《梵网经》云："一切男子是我父，一切女子是我母，我生生无不从之受生，故六道众生皆是我父母。"[②] 由此可见佛教的伦理观不是不重视"孝道"，而是扩大了其"孝"的对象和范围，使得"孝道"的伦理观更加完美和全面。

从佛教的"清规戒律"我们不仅看到了对于"孝道"的伦理道德思想，而且我们还应当认识到佛教的自律、自觉的伦理道德观。佛教戒律的作用虽然与我们世间法的法规一样，对人们的所作所为起着一定的约束作用，使得人们知道哪些事应该做，哪些事不应做，对社会起到止恶扬善的伦理道德规范。如果在我们的社会生活当中，每个人都能像佛教徒自觉遵守戒律一样遵守国家法律，那我们的社会就会呈现出一片和平、安定的景象。比如人们最熟悉的"诸恶莫做，众善奉行，自净其意，是诸佛教"[③] 的这一著名的关于佛教"清规戒律"的偈颂，是佛教戒规的通戒，也是佛教戒律精神的总的概括。"诸





① 见《长阿含经》第 11 卷，《大正藏》第 1 卷，第 71 页。
② 见《梵网经》第 2 卷，《大正藏》第 24 卷，第 1006 页。
③ 见《法句经》卷下，《大正藏》第 4 卷，第 567 页。

恶莫做，众善奉行"就是涉及世间法的社会伦理道德规范，要求人们对恶行进行制止，而对善行要加以赞扬的伦理规范。这就无形中从自身做起而影响和教育他人，做一个有益于众生和社会的人，这也是一种人类伦理道德思想的教育。

四、佛教"知恩报恩"的伦理道德教育

随着市场经济的发展人们的金钱意识也越来越强，无论是做任何事都会有意无意地与经济挂上钩，没有经济利益的事没有人愿意去做。人们常说"有钱能使鬼推磨"，虽然有很多人不以为然，可又有多少人能不受金钱的诱惑呢？俗话说"人不为己，天诛地灭"，说明人们做任何事总是为自己的利益，这好像是天经地义的。随着社会经济转轨时期形成的这种具有特殊性的不正常社会现象，明显给我们人类的生存空间造成了严重不良影响。为了改变这种不良现象，人们开始重视"道德教育"，而佛教的伦理道德正好能够填补社会教育中的不足之处，使得社会道德教育更加完善和有效。

佛教主张"知恩报恩"的伦理道德观，佛教认为每个人在一生的生活中无时无刻不在接受他人的帮助，一切众生对我们皆有恩，我们应当报一切众生之恩。父母养育我们有养育之恩，老师传授我们知识有教导之恩，三宝指引我们出离生死有解脱之恩，国土支持我们居住有安居之恩，农民耕种粮食给我们吃，工人织布给我们穿，乃至一切众生皆在无时无刻为我们的生存辛勤劳动和服务，所以我们要报众生恩。如《心地观

经》云："世出世恩有其四种：一父母恩，二众生恩，三国土恩，四三宝恩。如是四恩，一切众生平等荷负。"[1] 如果人们都能在内心中时刻想到父母的养育之恩，那就不会有忤逆不孝杀害父母等人间悲剧；如果人们都能够在内心时刻想到正是国家的强盛和社会安定给了我们生存的幸福环境，那就不会再有人们为了自己利益破坏社会环境和生态平衡；如果人们能够时刻想到自己的知识和文化都是老师教授的，那人们就应当重视文化教育和思想品德教育。俗话说"滴水之恩，当以涌泉相报"、"有恩不报非君子"等，可很多人却因为一己之利而将做人的根本全都忘记，这就是我们人类伦理道德教育的悲哀。而佛教主张"知恩报恩"的伦理道德思想，正好弥补社会当前伦理道德严重缺乏的不良现象。只有人们共同存有一颗真诚"知恩报恩"之心，每个人想到回报社会、回报人类，就会抵制社会上贪得无厌的罪恶现象，那我们的社会就会变得团结和谐、互帮互助，我们生存的世界才会呈现出和平安定、繁荣昌盛的新局面。



结　论

总之，佛教伦理道德教育是我们社会道德教育的重要组成部分，同时也是大乘佛教精神的根本所在。大乘佛教的根

① 见《大乘本生心地观经》第2卷，《大正藏》第3卷，第297页。

本精神就是"止恶行善"[①],同时也是建设人类社会伦理道德的基础。我们只有能够正确认识佛教和认真研究佛法,才能认识到佛教的这种博大精深的思想理论。使得大乘佛教为社会的精神文明建设和道德教育添加力量!"道德教育"是国家教育的根本,同时也是佛教教育的根本。佛教伦理道德教育的思想非常深远,本论文前面所举几条只是佛教所有伦理教育的典型部分而已。自古以来凡是佛教兴盛的地方,国家必定安定、经济文化也随着发达,所以有学者们说佛教是"和平的宗教",这说明了佛教是爱好和平反对战争,佛教徒每天做功课时都有祈求"国泰民安、风调雨顺"的词句。如果我们能够重视佛教的这种伦理道德教育,大力提倡和正确宣扬佛教的"舍己为人"的精神,使佛教的伦理道德教育能够普及于社会教育中,那对于普及道德教育也是一个巨大的推动,使得社会伦理道德教育内涵更加丰富,对提高人类伦理道德起到积极作用,对于完善人类伦理道德教育发挥重要影响。

---

① 止恶行善:止恶是要人们对一切恶绝不去做,行善是要人们对一切善努力去做;善与恶是相对而言,而不是绝对的存在,在佛法中认为凡是对他人有利的事情就是"善",凡是对他人不利的事情就是"恶"。所以说"止恶"是对自己严格要求,"行善"是全心全意帮助他人。这也是人类社会"舍己为人"的精神,所以说大乘佛教的菩萨行就是建设社会的"伦理道德"。

大乘佛教精神与当前社会伦理建设

——佛教寺院“经忏佛事”的伦理道德因素

绪　论



“道德”和“诚信”是目前社会道德建设和全民素质教育的重要课题，是我国社会主义社会两个文明建设的根本保证，也是目前国际社会“人类和平”发展的基本前提。如果忽视了“伦理道德”这个最基本的中心思想，社会两个文明的建设就如同空中楼阁；世界人类和平的倡导也成为纸上谈兵。当前社会世风日下，人们追求个人享受和铺张浪费，拜金主义和强权势力日益盛行，对于我们赖以生存的自然环境和物质资源造成严重的破坏，已经成为国际社会最关注的主题。对于如何加强道德教育改善这种不良倾向，科学界、教育界、文化界、学术界、宗教界等，各自在不同的角度和范围内做出了积极贡献。佛教延续不断相传两千多年，尤其是大乘佛教重在发扬佛陀慈悲济世的伟大情怀，更加应当在当前社会道德风气日

益衰退，社会环境恶性循环的关键时刻发挥自己的作用。大乘佛教的伦理道德思想意识贯穿整个佛教教义，本文主要就佛教寺院"经忏佛事"中所体现的伦理道德思想作一些简略的说明和探讨，以引导人们对佛教寺院的"经忏佛事"有一个正确的认识。主要从"祈祷和平"、"慈悲互爱"、"尊老爱幼"、"诚信社会"、"爱护生态"、"因果伦理"等方面进行探讨，以供致力于促进人类和平和维护道德建设的各界朋友作为参考。

一、《水陆》法会中的"人类和平"伦理道德观

在佛教寺院所举行的佛事活动中要以水陆法会最为盛大，水陆大法会的全名是"法界圣凡水陆普度大斋胜会"。水陆大法会相传是南北朝时期梁武帝因梦中得到神僧的启示，醒后受宝志志公禅师的指教，亲自阅读藏经三年之久撰成《仪规》，于天临四年(505)在金山寺启建水陆道场。如：《水陆仪规》卷一曰："梁武帝，万机余暇，游心佛理，当于夜间，梦一高僧来谓帝曰：六道四生，受苦无量，宜建水陆大斋，以普济之。"[①]但后来经历代高僧大德重新编撰逐渐完善，形成现在完整有序的《水陆仪规》。现在通行的是清道光年间仪润汇集袾宏莲池大师修订的《水陆仪规》。水陆法会自宋代流传以后，很快地普及于全国，盛行于当时佛教各大寺院，流传至今

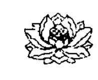
---

① 宋·宗鉴《释门正统》卷四说："所谓水陆者，因梁武帝梦一神僧告曰：'六道四生，受苦无量，何不作水陆普济群灵？'"

兴盛不衰。在今天,我们大多数人都把它看作是佛教寺院用来增加经济收入和超度亡灵的一种方式,但却很少有人理解其中“净化身心、启迪慈爱、助人为乐、祈求和平”的伟大而神圣的一面。水陆法会内容广泛,包含了音乐乐曲、文化艺术、世间伦理教育、出世法第一义谛等。本文主要就世间伦理建设和品德教育等方面进行探讨。

寺院是僧人们清修的净地,也是陶冶世人心灵的场所,人们在五浊恶世中被世间名利和五欲所染,失去了本有的善良和友爱。为了名利和五欲的享受互相残杀、互相猜忌、你争我夺、尔虞我诈,如此弱肉强食的景象处处可见,父子反目成仇、兄弟骨肉相残也见而不怪。由此向大而言扩张成为世界性人类战争悲剧,也由此导致了自然界毁坏给人类带来重大自然灾害,使得成千上万人流离失所无家可归。在这些千千万万的灾难中虽然说有不少是天灾,但却有很大成分是人祸,由于人为才导致了自然灾害,这是不可回避的事实,也是目前国际社会最关注的课题。要解决这些问题首先要去了解和研究人们的“心灵”问题,也就是思想意识作用。由于人们对个人利益的重视而忽视了带给社会的灾难,这也是人们“自我”意识在做怪。只有打破这种自私的“自我”意识,把自己看作是社会组成部分的一份,那破坏他人利益也就是破坏自己利益。只有这样才能引起人们关心社会、建设社会,使得我们共同生存的社会更加完美。

这种完善“自我”的意识心态在大乘佛教精神中体现的最为完整,其中佛教寺院日常举行的佛事经忏活动中表现得最为突出,尤其是佛教寺院的“水陆法会”,可以说是普度水、陆、



空一切众生。而许多人却错误地认为寺院的佛事经忏只是一种超度死去亡灵的方式,没有认识到其真正能够在民间流传的另一原因,就是在世间的人们通过对死去的亲人超度,使自己的身心得到了净化,从而认识到人生的无常和生命的可贵。人们应当利用有限的生命去做一些比追求名利更有意义更有价值的事情。"水陆法会"设为内坛和外坛,内坛主要供奉诸佛菩萨和诸天神位,外坛主要供奉在战争中牺牲的阵亡将士和信众弟子的六亲眷属,以借佛菩萨之愿力超度因各种原因而死去的亡灵。如宋宗赜撰《水陆缘起》中说:"六道中四圣六凡,普通供养,令未发菩提心者,因此水陆胜会,发菩提心;未脱苦轮者,因此水陆胜会,得不退转;未成佛道者,因此水陆胜会,得成佛道。"[①] 这里所说应当理解为教导我们所有有情众生通过此水陆胜会而发菩提心,并不是专指那些死去的亡灵得到解脱。举行水陆胜会的目的在于教诲和熏陶人们生起善念维护世界和平,倡导良好的社会道德风尚维护社会公德,提倡一切众生平等建设平等和谐的生活环境。如宗赜撰《水陆缘起》说:"今之供一佛、斋一僧,尚有无限功德,何况普通供养十方三宝、六道万灵,岂止自利一身,亦乃恩沾九族。……或保庆平安而不设水陆,则人以为不善;追资尊长而不设水陆,则人以为不孝;济拔卑幼而不设水陆,则人以为不慈。"[②] 由此可见,佛教通过举办水陆法会能够教化一方众生,同时也是很有效果的社会伦理道德教育。

---

① 《水陆缘起》为宋宗赜所作,宋绍圣三年(1096)宗赜删补详定诸家所集《水陆仪规》,完成《水陆仪文》四卷,并撰《水陆缘起》文普劝四众,依法崇修。

② 《水陆缘起》同上。

我们今天做“水陆法会”是希望能乘此机会开导人们认识到佛法真理，让人们能够认识大乘佛教精神。通过水陆法会使人们认识到战争带给我们的是死亡和灾难，而不是那些通过战争所得到的战利品。战争只能带给人们更多的家破人亡和生灵涂炭，导致环境污染和对自然生态的大量破坏。所以我们当前的教育是让人们认识到不要为了“名利”而失去伦理道德。如佛教的唱赞《宝鼎赞》云：“宝鼎热名香，普遍十方，虔诚奉献法中王，端为世界祝和平，地久天长。”[①] 像这样祝愿和祈祷世界和平、国家强盛、人民安宁的赞美偈颂在佛经中处处可见，在我们每天早课中也祈求“三涂八难俱离苦，四恩三有尽沾恩，国界安宁兵革销，风调雨顺民安乐”[②]。这些都充分说明了大乘佛教精神所倡导的伦理道德风尚。



二、《瑜伽焰口》中的“因果”伦理道德观

《瑜伽焰口》是佛教寺院中常做的一种佛事经忏活动，在民间有非常大的影响和历史渊源。《瑜伽焰口》原本是密教的一种修行仪规，出自于唐不空三藏所译的《救拔焰口陀罗尼经》，缘起于阿难有一次在静室中修习禅定，面然鬼王告阿难

---

① 《宝鼎赞》是佛教四大祝延之一，在佛教寺院的佛事活动中比较常用，一般寺院初一、十五的朔望日要全体僧众云集大雄宝殿合唱，以祈祷世界和平、国家富强、人民安乐。

② 《早晚课诵》是佛教徒每天要做的五堂功课之一，早晨以“楞严咒”和“大悲十小咒”为早课，下午以“弥陀经”、“忏悔文”和“蒙山”为晚课，这早晨两堂和下午三堂总共称为“五堂功课”。

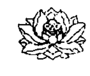
说:"汝三日之后命尽,当堕我类。阿难惊怖,归投大觉慈尊,叙说前因,启请救苦之法。佛垂方便,利济洪深。令饿鬼以充资,施甘露之法食。"① 在宋代以后由于经宋遵式、元中峰、明袾宏等人重新编辑流传于世,现在寺院流通的是宝华山定庵大师所辑的《瑜伽焰口施食要集》。

今人们只知《焰口》乃佛教用来超度死人之用处,而不知其中包含了大乘佛教济世度人的菩萨精神和社会伦理道德观念。其内容主要叙述三世因果、六道轮回之因果报应法则,用此因果报应之说来警觉世人利益他人、服务社会,莫要为了满足自己之私欲而危害他人利益,破坏我们共同生存的自然环境。"因果轮回"之说从唯物论的观点而言,是一种唯心的有神论思想。但从宇宙哲学的人生观来看,是一种符合人生哲学的逻辑推理,也符合人生伦理道德的自然法则。我们的人生之所以有种种病苦和灾难,就是由人们的贪欲之心而起,由于过去的身口意三业而感的三途苦果;我们的社会之所以有种种天灾和战争,就是人们追求五欲之乐而造成的一切恶因所感。"因果法则"虽然是人们无法用肉眼可以现见的,也无法使用科技来测定,但在我们生活的空间中却是无处不在,并且不会有差错。俗话说:"种什么因,结什么果",你种的是恶因绝不会感善果,种的是善因也绝不会感恶果。这就是因果报因的自然规则,即所谓的"种瓜得瓜,种豆得豆"。

---

① 《瑜伽焰口》是佛教寺院中比较常见的一种佛事活动,主要用来超度亡灵。佛教认为众生在六道中轮回,今生所作所为是因,来生的贫穷富贵是果报。所以人死之后要做《焰口》超度其灵魂,减少生前所造罪业,令其能转生于人天道中,早得修行了脱生死,速证菩提佛果。

佛教的这种“因果伦理”道德观不是在宣扬迷信，而是在鼓励人们发扬“舍己为人”的高尚道德品质。我们想想看，如果说在人们的思想中打破了这种因果报应的伦理观念，把这个世界被看成是物质的世界，那么也就失去了人与人之间相互尊重、相互帮助的感情交流；也就不存在人与人之间的父子之情、师长之礼的伦理道德观念；同时也失去了人与动物之间的最大差异——文明礼仪；也就失去了人类世界与物质世界的平衡。那恶人就不会因为有恶报而弃恶修善，好人也不会因为有善报而修福。只有在人们的思想意识中树立起一个正确的因果伦理道德观，才能更好地推动我们人类社会的精神文明发展。在佛教寺院中所做的《瑜伽焰口》主要宣扬的就是这种“因果伦理”道德观念，在人们的思想领域树立起正确的因果报应的伦理道德观念，才能在社会中树立正确的积极向上的做好人做好事的文明思想。



因此，在《焰口》中所表达的这种“因果报应”不仅仅是为死去的人说教忏悔，更重要的是通过这种方式能够教化活着的人，知道死后为什么要受更痛苦的苦报！这是生前的罪业所感。[①] 如《瑜伽焰口》中说：“汝等自从无量劫，造诸恶业起悭贪，由此业力闭咽喉，仗此密言悉开通。”所以人们不要把佛教做“佛事”看成是单一的一堂佛事，而要领会其中所包含的深意，这样才能使所做的“佛事”发挥其本有的作用，教导和度化世人“诸恶莫做，众善奉行”。俗话说：“勿以善小而不为，勿

① 罪业：这是佛教的业感缘起理论，佛教认为每个人今生所受的苦是由前生所造的业所感。这种“业”如同现在科学上的“基因”一样，人虽死而业不灭，随着这种业力而轮回六道，相续往来于生死，因此才有世界的循环和众生的流转。

以恶小而为之”,这样一句话看起来再简单不过,可其中所蕴含的深意有几人能知!大乘佛教的精神重在教化我们活着的人,而不是仅仅为了超度死人而已。所以佛教是一种最普及而又深远的社会伦理道德教育。

三、《大悲忏》中的“慈悲互爱”伦理道德观

《大悲忏》是佛教众多忏法其中的一种,为佛教寺院中比较常见而且具有代表意义的一种。所谓“忏”者,是通过诵经和礼拜诸佛名号来消除自己的业障的意思。中国佛教的忏法起源于晋代,盛行于南北朝时期,如唐道宣律师说:“诸佛善权方便,立悔罪之仪。道安、慧远之俦,命驾而行兹术。南齐司徒竟陵王,制布萨法净仪。”[①]《大悲忏》全称《千手千眼大悲心咒行法》,是根据《大悲咒》而作的一种忏法。宋知礼集成仪规,由清初宝华山读体删文重纂。《大悲忏》仪式简略而庄严,所以为目前佛教寺院中流行最广的一种忏法。

由于人们的生活条件的富裕,人们在生活当中采用了花样繁多的吃法,使得一些重要保护动物也上了人们的餐桌,这种不良现象严重破坏了自然界的生态平衡。人们只知道自己的钱包鼓起来了,无论是天上飞的、水里游的、还是地上跑的,只要世间有的他就要尝试。可有谁知道自己饱了口福,那些动物却濒临灭绝种族。更有甚者有的动物刚刚出生还没有睁

---

① 《广弘明集》卷28《悔罪篇》,《大正藏》第52册。

开眼看到这世界就被人们大饱了口福，还有的动物被活着放在餐桌上浇上滚烫的油活活烧死，还冠冕堂皇、大言不惭的取名“生离死别”。这种种花样繁多的吃法难道不是人间地狱吗？我们人类主宰社会难道就是为了弱肉强食吗？且不说众生平等，作为文明社会的主人公，最起码的所谓“文明”总应该要有吧？为了我们共同生活的环境生态平衡，国家所制定的法规总应当遵守吧？我认为“慈悲互爱”不仅仅是佛教徒的信仰而已，而应当是净化每个人的心灵、指导积极健康人生的启示。

佛教佛事《大悲忏》对这种“慈悲互爱”的精神发挥得淋漓尽致，是引导人们养成有慈悲心和互爱精神的最好课堂。如《大悲忏》中所说：“过去正法明如来，现前观世音菩萨，成妙功德；具大慈悲，于一身心，现千手眼；照见法界，护持众生，令发广大道心；教持圆满神咒，永离恶趣，得生佛前。”又“我及众生，无始常为三业六根，重罪所障，不见诸佛，不知出要。”[①]由此观文可见观世音菩萨是以慈悲本怀，救苦救难为己任，变千手千眼来救度众生脱离苦海生死轮回，这就是菩萨不舍众生的根本精神。此文虽然是一种说教，但却也蕴藏了世界需要慈爱和友善的深意，如果人们都能像菩萨一样有一颗舍己为人的“慈心”和“爱心”，那我们的这个世界就充满无限的灿烂阳光，会变得更加美好。这就是《大悲忏》中所体现的“慈悲互爱”的伦理道德观。



---

① 《大悲忏》是依据观世音菩萨的《大悲心陀罗尼经》所制，因为观世音菩萨以慈悲为宗旨，在我国民间有很大影响，在佛教寺院每年如遇干旱时要做《大悲忏》法会来求雨，以祈求风调雨顺。

四、《普佛》中的“尊老爱幼”伦理道德观

尊老爱幼是中华民族的优良传统，可是随着物质利益观念的盛行，这种尊老爱幼的伦理道德观念已经淡漠，甚至于为了名欲和利益手足相互残杀、父子反目成仇。俗话说：“虎毒不食子”，而我们作为具有高度文明的人类，却连畜牲类也不如吗？难道说这就是人类文明的标志吗？这就是因为人们片面追求了经济利益的发展，而忽视了人们内心世界的精神利益的加强，这也是我们今天人类社会伦理道德衰败的主要体现。所以说我们国家目前的首要任务是“加强教育”，而在教育战线上的首要任务是“道德教育”。大乘佛教是中国传统文化的主要组成部分，对于加强国家素质教育建设有着重要的意义。

《普佛》[①] 是佛教寺院中最常见的一种佛事活动，但却有着深远而重要的教育意义。而佛教寺院在初一、十五或佛菩萨的圣诞日，有几十堂甚至上百堂“普佛”，由此可见“普佛”的意义重大。但我们很多的人只知道做“普佛”除了超度死人，而不知其中还有更深层次的含义！“普佛”从表面上看无非是超度死人和给他人消灾而已，可我们如果要认真领会和体悟其中的含义，就会明白做“普佛”不仅仅是为了超度我们已故

---

① 《普佛》是佛教寺院中在早晚课诵时用来给信众消灾祈福和超度死去的亲属的。有两种“普佛”：一是随堂晚课用来给信众超度亡灵，一是随早课用来给信众消灾祈福。随早课念诵的名为“消灾普佛”，随晚课念诵的名为“往生普佛”。

的亲属而已，更加是为了教育我们要有一颗“尊老爱幼”的伦理道德思想。俗话说：“儿行千里母担忧”、“慈母手中线，游子身上衣”等等，这些表达母子情深、手足之亲的佳句举不胜举。可是当我们的父母师长在世时我们却没有意识到他们对我们的成长付出了一生，当他们离开我们时我们只能用做“普佛”这种方法来做纪念！所以做“普佛”是警觉我们活着的人，要我们在父母师长生前应敬孝道，而不要等到他们离开我们时只能以做“普佛”空表遗憾！我们要把做“普佛”理解成一堂深刻而且积极的伦理道德教育课，而不要看作仅仅是一堂简单的超度。大乘佛教的精髓在于对佛陀教育的正确理解和积极应用，这样才能促使佛教文化思想更好地为我们人类社会美好的未来服务。

在我们的这个社会，“尊老爱幼”这种最起码的伦理道德观念已经逐渐淡化，中国作为千年文明古国“尊老爱幼”本是我们的传统美德。如果我们能够发挥佛教的这种菩萨精神，一切众生皆是我父母、兄弟姐妹，一切众生都应当帮助，那我们的这个社会也就将变得有人情味！才能更好地教育我们的下一代，做一个有文明、有爱心、有奉献的对社会有用人才。也才能改变我们今天社会普遍的“小皇帝”“小公主”等社会病态现象，也才能把中华民族建设得更加强大和文明。俗话说“身教重于言教”，佛教教育即是最为重视于身教，佛教是一种“实践”的教育。如佛经中所言“如说而行，如行而说”，要把自己说的运用在行动上，同时也要把自己所实行的如实宣教于他人，这就是佛教的“尊老爱幼”伦理道德观。



五、《早晚课诵》中的“诚信”伦理道德观

“诚信”[①] 是目前我国社会和国际社会共同关注的社会问题。由于人们对于物质享受的过度追求，使得人与人之间、国与国之间，都失去了最起码的相互信任和诚实。“诚信”是市场经济能够平稳发展的最根本的保障，如果说在市场经济、国家往来、人与人交往中失去了“诚信”，那无论是社会市场经济也好，还是国家相互往来也好，以及人与人之间交往也好，都将成为一场黑暗的欺骗和无理的敲诈。这样一来社会的平衡发展和人与人的友好交往都将成为空谈，我们的这个社会也将变得充满恐怖和战争。为了唤起人们心中本有的真诚和友爱，我们的社会应当更重视“诚信”伦理道德教育，而大乘佛教精神的根本就是“诚信”伦理道德教育的重要部分。

《早晚课诵》[②] 在佛教所有的经忏佛事中是最普遍而又做得最多的，几乎所有的佛教徒每天都必须要定时做好。其内容的规则有着严格的规定和完整的仪规，这些严格的制度和仪规就是要训导和锻炼人们的意志和诚信。比如我们在每天做课诵时要首先净手、净口、净心，这样必须要身口意三业

---

① “诚信”是我国第九届全国人民代表大会的主题，要树立起社会的“诚信”道德风尚。由此而加强对人们的思想品德教育，也是我国当前“素质教育”的重要组成部分。

② 《早晚课诵》是佛教徒在寺院中每天早晚二时所做得功课，最初形成于东晋道安法师，用来激励和引导僧众共同修行。在家信众可以在自己家中设立佛堂，按照《早晚课诵》修学，也是出家僧众的必修课。

清净做课诵才能开始。这就是我们对佛法最起码的恭敬，也就是我们对他人的“信”。在做课诵时要求内心摒除杂念、具足威仪，专心诚意诵持诸佛经咒，虔诚恭敬礼拜诸佛菩萨，以消除自己的业障和祈祷世界的和平，这就是我们对自己的“诚”。“诚信”的伦理道德观念在佛教精神中可以说体现得最为完美。我们首先要对自己的事业能够“诚信”，才能对他人和社会“诚信”，一个人如果不能“诚信”于自己，又何谈“诚信”于他人？虽然从表面而言，《早晚课诵》只是佛教徒每日早晚的功课而已，但如果能体悟其中的内涵，对我们提倡“诚信”的社会道德风尚具有积极的推动作用。

当然一定有人会认为做《早晚课诵》那只是一件简单的事，而“诚信”是一个社会问题，两者怎能相提并论？虽然做《课诵》看起来是比较简单，可一个人如果一生每天每时一刻不懈，一丝不苟认认真真地坚持做下去，那就不仅仅是做一堂“功课”，而是一种“诚信”的严格的伦理道德教育。古人言“做一件善事并不难，而难的是一生做善事”，所以我们讲“诚信”也决不是一时之计，而是一项长期的有利于后代的重大教育。如果我们每个人都能学习到佛教徒做《课诵》的这种“诚信”于佛法的精神而“诚信”于社会人群，那我们的“诚信”教育何愁不能全面实行！



结　论

总而言之，伦理道德建设是我们社会的优良传统教育，同时也是大乘佛教精神的根本所在。大乘佛教的根本精神就是

"止恶行善"[①],同时也是建设人类社会伦理道德的基础。我们只有能够正确认识佛教和认真研究佛法,才能发现大乘佛教的这种伟大思想境界。这种伦理道德思想遍布整个佛教经典,而"经忏佛事"又是佛教经典所集的精要。所以我们正确认识"经忏佛事"对推动社会伦理道德建设有决定性积极作用。从而也可以改变人们对"经忏佛事"只是超度死人的片面认识。这样也可以有效地加强和管理寺院的"经忏佛事"活动,使得佛教的这种"经忏佛事"有更大的生命力。从而使人们认识到佛教的"经忏佛事"是一种普遍而有效的伦理道德教育,由此可以提高人们的思想道德素质,也可以加强社会的道德风尚。为国家的"道德教育"增加新的思想观念,同时也为佛教的"经忏佛事"注入新的生命力。使得大乘佛教为社会的精神文明和道德教育发挥应有的作用!"道德教育"是国家教育的根本,同时也是佛教教育的根本。通过本文希望人们对"经忏佛事"能够有新的认识,并且能够更好地发扬和运用佛教"经忏佛事"中的这种伦理道德教育思想。

---

① 止恶行善:止恶是要人们对一切恶绝不去做,行善是要人们对一切善努力去做;善与恶是相对而言,而不是绝对的存在,在佛法中认为凡是对他人有利的事情就是"善",凡是对他人不利的事情就是"恶"。所以说"止恶"是对自己严格要求,"行善"是全心全意帮助他人。这也是人类社会"舍己为人"的精神,所以说大乘佛教的菩萨行就是建设类社会的"伦理道德"。

佛教文化如何面向新世纪

——论佛教文化教育对新世纪佛教发展的意义

序　言



佛教的诞生距今已有2500多年，且经久不衰而传播世界各国，成为世界性的宗教，其主要原因就是佛教不仅仅是一种信仰，更重要的是佛教是一项智慧的教育工程。佛教教育不同于一般的社会文化教育，佛陀的教育既是一种文化教育，也是一种道德修养的素质教育，更重要的是一种智慧教育，有人将这种教育称为"幸福美满的教育"。因此，佛教的文化教育对人类精神文化素质和思想道德修养的提升，具有十分重要的作用与深远的社会意义。"加强教育，科教兴国"是当前的国际形势，那"振兴佛教，教育兴教"也是势在必行。我们中国的佛教当前没有活力，趋于下降的主要原因，就是忽略了佛教的文化素质教育和思想品德教育。我们要使佛教文化走在世界文化的前列，而不被历史所甩掉，就必须要抓好佛教文化教

育这项重要工程。日本为什么从“明治维新”以后，从一个小岛国一跃而成为世界发达国家，佛教也从中国佛教的流支而成为世界佛教文化研究的中心。其原因也就在于日本从“明治维新”起紧抓教育，把教育放在搞好国家建设的首要位置，只有教育搞好才能促进国家的发展。佛教也是一样，只有搞好佛教教育才能加强和推进佛教的发展。因此，对于国家来说教育是立国之本，对于佛教而言教育也是兴教之本。我们最尊敬的赵朴初先生1992年在上海召开的全国汉语系佛教教育工作座谈会上就强调，当前和今后佛教工作最重要、最紧迫的事情，第一是人培养才，第二是人才培养，第三还是人才培养。这说明了加强佛教教育对未来的佛教发展，具有重要现实价值和深远历史意义。

当前在国内虽然说有不少的佛教学院和佛教培训班，但对于真正的佛教教育来说还没有起到应有的作用，大多数只是表面上的形式主义，而没有完全起到教育的目的。虽然为此耗费了大量的人力和财力，但却没有达到预期的效果，也可说是一种劳民伤财，损害了佛教利益。为了扭转这种不良的现象，必须要从全面抓起，集中力量解决佛教教育上存在的“癌病”，使佛教教育走上健康而完善的教育道路，不要再为一些为了巩固自己地位的势力而办教育，使中国佛教还没完全病愈的身心更加疲惫不堪。在当前社会提倡素质教育，而佛教教育也同样应当加强素质教育。这里的“素质教育”不是单指学僧的素质教育，更加应当改变学院的办学理念，才可称得上是一个健全的教育体制。如果要想使佛教文化教育事业有一个新的发展，为新世纪的佛教文化发展开拓新的局面。就

必须要从以下几个方面加强管理和健全体制。

一、改革佛教院校的管理体制

首先要对目前现有的佛教院校进行整理,加强教学管理和健全学院体制。目前就国内来说,佛教学院虽然开办了不少,大小已不下三十余所。可在教学体制和管理体制上都有些混乱,可以说还没有一所佛教院校在体制上健全和完整,都在各个不同方面,存在着这样那样的缺陷。使得中国佛教教育事业不但不能发展,反而造成人力、物力上的大量浪费。其主要原因是各自为政、独占山头,没有整体观念,使得初、中、高三级佛学院失去相互之间的衔接。在教学体制上形成了过滥和空缺的矛盾现象,在教学管理上存在有自满和自大的现象。由于这种自我封闭和自产自销的现象,导致了佛教教育成为一种形式,而不能培养出优秀的教育人才。要扭转目前的这种不良局面,首先要从以下几个方面进行改革。

第一、要加强教师队伍。师资力量的大小直接影响到教学质量的好坏,有一个强大的佛教教师队伍是办好佛教教育的根本保证。首先要尊重和支持教师、法师,给予他们应有的待遇和职称,使得这些佛教教育岗位上的教师、法师在社会上有相应地位,才能充分发挥每个人的教育热情。虽然出家人不求名利,但劳有所获也在情理之中。如果在社会上给予他们相应的地位,会更加有利于弘扬佛教文化和发展佛教教育事业。为了使中国佛教教育能够与国际接轨,佛教界的教师、法师也应当需要有一个合理的职称评定标准,才能体现出中



国佛教教育在走向世界,与国际教育体制相互借鉴,参与有关的教育活动来相互交流。

其次要挖掘出每个教师、法师的潜在实力,运用每个人的长处发挥优点,做到学有所长,用有所长。目前有些单位对教师不能知人善用,甚至存在“有你我不多,少你我也行”的观念,没有做到引导和启发教师的积极性。俗话说:“千里马还需伯乐来识”,虽有千里马如果没知人善用的伯乐,其千里马是不能发挥作用的。我们不怕没有人才,而怕不能善于用人才,再好的人才如果不能善用也不能起到应有的作用。所以说:一个好的领导就是善于运用人才和善于管理人才的人。在目前佛教教育人才非常缺乏的同时,还有不少被流失和浪费。如有不少人因在佛教不能一展才能而出国定居和还俗流入社会,这不能不说也是佛教教育上的一个重大弊端。

另外还有一件非常重要的事必须要做,那就是要把这些身体健康、有丰富教学经验的法师和学者请出山来,为我们的佛教教育事业作指导。只要我们有诚心去请他们一定会再次出山,绍隆佛种续佛慧命是每一个佛弟子不可推卸的责任。所以我们应当尽可能为这些出国留学生归国创造条件,使他们能够学有所用;使那些已经走向社会的能够在不同岗位,为佛教文化教育做出不同的贡献;使那些过早退出佛教教育的能再回到佛教教育岗位,为佛教教育事业再做贡献。

第二、调整管理体制。目前国内的佛教院校虽有初、中、高三级学院,可从实际上来说,根本就没有严格划分。无论是从生源对象、教材使用、教师资历、招生考题等各个方面都混淆不清,没有划分出三级佛学院的不同等级和水平。对于办

学的方向和宗旨也是自圆其说,没有严格统一的标准,这样使得不少佛学院失去了办学的意义。我们应对目前现有的佛教学院形成一个统一的管理体制和办学目的,才能使国内的佛学院走向正规化。比如:哪些是属于初级佛学院,哪些是属于中级佛学院,应当有一个明确的规定。并且规定初级佛学院学几年、应当学哪些课程、达到一个什么样的水平、获得什么样的文凭、等一系列问题的规定;中级佛学院应当学几年、开什么课、达到什么水平、获得什么样的文凭;高级佛学院目前只中国佛学院一所,如果不够可以考虑再开一所作为中国佛学院的分院,统一管理,与总院有平等的学历。这样就可以缓解目前佛学院混乱的状态,形成一个统一的体制。

另外要说的是关于办学的方法和目的问题,这个话题似乎不大好说,因为没有一个统一的管理体制,所以导致了办学的方式多样化,办学的目的也越来越不一致。自 1992 年上海佛教教育座谈会上提出“学院丛林一体化”后,自然丛林所在地的佛学院就以丛林规矩来管理,对象自然也是为自己的所需而培养。所以有的强调以修为主,有的强调以学为主。其实这两方面皆不可偏废,如鸟之两翼缺一不可,如果片面强调知识而忽视了素质教育,自然不能为佛教服务;如果偏重素质教育而忽视了文化,又何能为佛教教育服务?在开设课程上各式各样,在学制上也有一年、两年、三年的不等,有的还设有研究生院,可培养的研究生是否合格就不得而知了。本来地方佛学院应有的基本课程还没有学完,如何读研究生呢?这样造成与中国佛学院研究生相冲突。因此我们对研究生的培养应加强管理,一方面加大佛学院的研究生人数,另一方面可



以另设研究生院，专门培养研究生。

第三、加强对佛教院校的教材统一管理。对于办好佛教教育来说这一点很重要。如果说教师是教育的灵魂，那教材就是教育的资粮，如果没有资粮只有灵魂，那一个人就不能健康生活。所以说我们要改变国内佛教院校的混乱局面，统一管理教材是一项非常重要的任务。虽然说统一教材是一项非常艰难的任务，可是如果我们就目前各个佛学院现有的教材，进行统一分配和规定，我想这并不是很困难的。只要明确划分出初、中、高三级佛教院校的等级和学制，按照这个等级和学制就可以规定，哪一级佛学院应当使用什么样的教材。在现有的物力、人力的情况下再重新编写符合时代的教材，统一使用新的教材和新的教学大纲。只有这样才能杜绝目前国内佛学院课程安排上的不合理现象。有的佛学院开的课程太深，学生不能完全接受，而有的佛学院则开的课程过于简单，学生没有学到应学的东西。有些课程在不同的佛学院要学好几遍，而有些应学的上完所有佛学院还是没有学到。形成佛教院校在课程安排上的重复和漏席的严重现象，使得学生不能有体系、有规律地学完应学的佛学理论知识。

第四、实行全国佛教院校统一招生的办法。目前国内佛教院校比较混乱的另一个主要原因，就是没有一个统一的招生管理办法，使得各级佛学院招收的学生文化水平不齐，严重影响了教学质量。如果我们能够实行统一招生的办法，或者按照统一的招生分数标准，按照三级佛学院的标准分配，把文化水平相同的分为同级佛学院。这样就可以使各级佛学院的学生文化水平相当，为教学和管理上提供一个良好的基础。

使应届的毕业生可以统一报考上一级佛学院，这样既给上一级佛学院培养了生源，也统一规范了每一级佛学院的教学任务。而高级佛学院毕业的学生也应当统一分配到全国各地的佛教岗位，使得毕业的学生学有所用，才能调动学生学习的积极性，实现佛教教育的真正目的。

第五、统一分配佛教教育资金。这项任务是一个比较难的任务，但并不是说就不可能，只要我们下决心去做这件事，一定就有办法能够做到。首先建立一个“佛教教育基金会”，由教育基金会统一分配教育经费。这样做的目的是要统一分配国内的佛教院校，使一些经济上比较落后的地区也能够建立佛学院，培养和弘扬佛教文化事业。目前在南方地区佛学院办得太多，有的地方生源很困难，造成资金上的大量浪费；而北方地区佛学院办得又太少，使很想读佛学院的青年僧人失去学习的机会。另外由于这一比例的失衡，造成北方人才大量流入南方，使得北方佛教文化教育和寺院管理体制越来越走向衰退，给北方的佛教事业发展造成很大的损失。在国家提倡开发西部的良机之际，我们佛教文化教育难当不应该也发展西部的佛教文化教育事业？使得西部佛教文化走向一个新的阶段。

以上几点是我个人对如何加强和健全目前佛教院校教育的一点不成熟看法，仅供诸位参考，也请诸位佛教教育上的前辈指教。希望我的粗浅建议能对改变目前佛教教育不太乐观的情况，提供一点微小的帮助。



二、更新佛教杂志刊物的发行观念

佛教杂志刊物是对佛教文化的最好宣传，可是如果办得不好往往会形成很多敝病和不良影响。就目前国内佛教杂志刊物来说，已经大约不下四五十种，为佛教文化的传播做出的贡献是不容质疑的。但由于目前所发行的这些佛教刊物，没有一个统一的管理和规划，造成了格式上千篇一律，内容上散乱不够集中甚至重复的情况。这样不仅使读者在选阅杂志时不知所措，刊物虽多却没有一本完全适合自己的刊物，同时也造成了大量人力、财力的浪费。如果想把自己的刊物办成自己的特色，从格式、内容上都具有各自的专业性，使读者从中选择适合自己的刊物去阅读。如《丛林》就应以丛林规律等为主导内容，《佛教文化》应以佛教文化艺术为主导，《法音》就应以佛教新闻和宗教政策等为主导内容。这样才能避免千篇一律，看了一本再不想看第二本，因为内容大同小异，没有必要浪费时间？因此，要使佛教“刊物”办得更好更有价值，就需要更新刊物的发行观念，不要跟着别人走，应以自己的特色和内容去面向读者，给读者以不同的杂志和不同的口味。才能使我们的刊物更能吸引更多的读者。

在更新杂志内容的同时，还有一个不可忽略的问题，就是刊物的质量问题。质量问题包括文章内容、印刷和封面设计，一本受人欢迎的刊物不仅内容上要有可读性，印刷上字迹清楚、纸张光洁具有收藏价值，而且封面要美观大方得体，给人一种艺术的享受。另一方面无论是免费赠送也好，还是征订

也好必须对读者以诚相待，刊物应定期、定时寄送，不能有时寄有时不寄，使读者对杂志失去信任。再者在约稿上应从多方面不同层次征搞，使得内容日新月异、推陈出新，不要常年就只有几个人的投稿，使读者觉得乏味失去对杂志的兴趣。这样也能吸引更多的读者和作者投稿，发表自己对佛教的认识和感想。扩大佛教的影响面和发行区域，使得社会各个方面的佛学爱好者和信仰者都能从中得到受用。

三、加强对佛教印经出版的管理

目前在社会上已经有不少印经和出版佛教书籍的场所，虽然从表面上看是在弘扬佛法和发展佛教文化教育。可如果从这种形式所产生的效果而言，他们不但没有起到弘扬佛法的作用，反而被一些邪教和迷信所利用，破坏了佛教正常的宗教活动。这点不能不引起我们注意。这就要求我们对佛教印经和出版书籍加强管理。由各级佛教和宗教主管门部验证合格有出版权者，方可印经和出版佛教书籍。目前社会上私自化缘募捐经费印经出版现象非常严重，有很多非佛教书籍也因此而出版。使得佛教印经出版混乱无人管理，给正常的佛教文化出版造成很大损失。长此下去不仅给佛教文化教育事业造成巨大损失，而且浪费大量的人力和财力。如果我们在全国统一设立几个印经基金会统一印刷，所有募捐款项由印经基金会统一管理分配，这样既可以有秩序地发展佛教印经事业，也可以避免有些经书印得过多，无法全部送出或者送出也不能珍惜，造成大量的资源浪费。目前有些书籍出了一版



又一版，而有些想要出版的又无法出版，造成出版印刷上的不协调。我们应当集中力量把这项事业管理好，为发展佛教文化教育事业打好基础，使得佛教印经事业也走向正规化。

四、发展佛教社会函授教学

目前由于种种原因，在国内开办的佛教院校非常有限，并且仅限于出家僧青年，这样使一些大部分想了解和认识佛法的人想学无门，无法获得学习和了解佛法的机会。这种现象已经成为国内佛教文化教育发展的一个重要局面，我们不得不面对这一社会现象，但要解决这一问题还是一个非常浩大的工程。我们只有依靠社会团体和佛教同仁的大力支持，在社会上开一些函授教学。分成级别不同的课程和类别，使学习者按照自己的时间和水平自己选择，学完后按照统一的考卷考试，实行积分制的形式，所积累的分数如果达到一定的标准，可以颁发相等学历的文凭。这样既可以解决这些急于求得佛法的人无门可投的问题，也可以节省大量的经费。对于目前佛教发展的状况而言，实行函授教学不失为一个行之有效的佛教教育办法。尽管已经有人这样做但规模太小，我们应大力推广和发展这项事业，才能把佛教目前的文化教育水平推向一个新的台阶。

五、加强和推广佛教培训班、夏令营等佛教文化教育活动

目前国内各地虽然已经办有不少佛教培训班，但大都规模太小、条件也不够合理，没有形成一定的规模。在这方面我们还需要大量投入人力和财力，争取办得更大更好一些，在管理上形成比较健全的佛教教育组织。佛教培训班虽然规模小，但在管理上比较简单容易管理；在经费上可以按照自己的实际情况而定，节省不必要的开支；在学生来源上可以就近取材，方便学生的起居饮食。当然任何事情有有利的一面，就必定会有不利的一面存在，这也是事物发展的必然规律。也就是说培训班一般规模小，教师比较缺乏可能会造成教学效果不理想的现象，这一点是能够预见到的。但是如果能够克服这些问题，我想办培训班也是一个很好的佛教教育方式。



其次，在社会办一些各式各样的“夏令营”活动，也是一项很好的佛教文化教育活动。这方面在海外做得比较好，在国内还非常缺乏这方面的活动。尽管国内的一些地方已经办过好几期的夏令营活动，但规模还太小、形式上太单一化，在文化教育上还不够丰富。应当在这方面再加大力度，在全国各地有条件的地方多举办一些这样的“夏令营”活动。可以以各种各样的形式举办，比如佛教知识竞赛夏令营、禅文化夏令营、念佛夏令营、佛教生活体验夏令营等等。这样既丰富了人们的假期文化生活，也加强和宣传了佛教文化知识。实为一件两全齐美的文化生活体验活动。

结论

从以上这五个大的方面不难看出，目前佛教文化教育对新世纪的佛教文化事业发展具有决定性的作用。其实要搞好佛教文化教育事业，不止在此五个方面，还有更多更广的事情需要完善和健全。比如我们今天所做的"学术研讨会"也是一个很好的对佛教文化教育的发展，今后应当加强这方面的工作，多做一些有关佛教文化教育方面的学术研讨会，以促进佛教文化教育事业的发展。各位诸位法师、学者、大德居士及佛学爱好者，应当共同为佛教文化教育事业做出自己应有的贡献，使佛教文化在新世纪得到更大的发展。

我撰写这篇文章只有一个目的，那就是同与会诸位讨论如何完善和健全佛教文化教育体制。自从早期的经院式转向学堂式教育以来，佛教的文化教育已经与现代教育接轨，走向了正规化的教育。但随着社会文化的不断发展，佛教现有的这种教育体制已经存在不适合今天的教育方式，我们应当加强佛教文化教育体制建设、更新教育观念，使佛教文化教育达到现代化的教育模式。从而使佛教文化教育成为人类的文化素质教育、思想道德教育的主导方向。